



Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav etnologie

Mgr. Pavlína Kleinová Brzáková

**Proces asimilace Evenků na území Evenckého
autonomního okruhu (Centrální Sibiř) od 30. let
dvacátého století až po rozpad Sovětského svazu
a počátky národně obrozeneckých tendencí
(do r. 2001)**

**The process of Evenk assimilation on the territory of the Evenk
Autonomous Okrug (Central Siberia) from the 1930s until the
collapse of the Soviet Union, and the beginnings of national re-
birth tendencies (until 2001)**

Disertační práce

Vedoucí práce doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

— 2007 —

*Prohlašuji, že jsem disertační práci
vykonala samostatně s využitím
uvedených pramenů a literatury.*

Mgr. Pavlína Kleinová Brzáková

Motto

*„Aby žil člověk na zemi, potřebuje nebe Ugu Buga.
Když vyjdeš na svět z těla matky, tvá hvězda ti dá světlo.*

Pronikne ti do srdce a do smrti je s tebou. Přirosteš k nebi Ugu Buga dlouhou osudovou nití.

Osud je dílem boha Ekšarí, má v rukou naše životy.

Jsme jako brouci. Jsme smetím na Zemi, spojení s celým vesmírem. Naši předci byli labutě, medvědi, ryby a stromy. Pro všechny proto platí stejné zákony.

Každý má své duchy ochránce. Jsou ve vzduchu jak vlny, lítají a válčí. Naši šamani říkali, že cizí duchové jsou naše nemoci. Vstupují do našich těl a jedí je jak červi.

Duchové žijí za šera a v noci a přes den spí. Proto šamani dělají svoje obřady právě za tmy.

Proč Evenkové ze světa odcházejí?

Opustili jsme naše ženy. Jedni začali pít, druzí se stali vůdci. Nikdo už nechce rodit děti. Hodně rodů tak ze světa zmizelo. Málokdo dneska už ví, že před půl stoletím žily v našich lesích rody Badigir, Kimal, Toporokoli, Kurisoli, Kirektel, Kunnogiri a další.

Všichni odešli k předkům.

Neumíme se novému světu přizpůsobit.“

Promluva šamana Kutuje, Tura 1992



OBSAH

Úvod	6
Použité metody a techniky výzkumu	9
Zájem o tunguzské etnikum od konce 17. do poloviny 20. století	19
Počátky pronikání bolševismu do tajgy a vznik prvních osad kolchozního typu na řece Podkamenné Tunguzce	23
Fragmenty archaického světa	39
Sny a bdění jako dvojí realita — uctívání ohně a učení slovem	49
Krajina, počasí a hybné síly v představách dávných a současných Tunguzů	68
Pojem „duše“ v představách evenků tunguso-čunského a bajkitského regionu	75
Kulturně-osvětová činnost ve 30. až 50. letech a její důsledky v podobě ztráty identity původních pastevců	84
Národní obrození v evenckém autonomním okruhu a jeho srovnání s obdobným procesem v jihosibiřské republice Tuva	93
Závěr	106
Summary	108
Použitá a doporučená literatura	111
Přílohy	117

ÚVOD

Evenkové — svým jazykem náležejí do tunguzo-mandžuské větve, altajské jazykové rodiny. Ještě na počátku dvacátých let 20. století kočovali se sobími stády na obrovském území, rozkládajícím se od Jeniseje až po Ochotské moře, a způsob jejich života ovlivňovalo sepětí s přírodou a mýty, které jako jediné dědictví přebrali po svých předcích. Sami sebe nazývají *Illel* — Lidé, ale říká se jim také Tunguzové. Podle ruského etnografa Pekarského¹ jméno „tunguz“ pochází od slova „tonguš“, jež v překladu znamená „prvorozený“. Stejně jako mnohé jiné tradiční národy i Evenkové jsou přesvědčeni, že se objevili první na světě.

Jejich blízkými příbuznými jsou Orokové, Oročové a Nanajci, žijící podél řeky Amuru, a za severním polárním kruhem pak Evenové. Liší se od sebe způsobem obživy — někteří jsou pastevci dobytka, jiní chovají soby, většina se živí převážně rybolovem. Evenky nalezneme také v Mongolsku v počtu 4000 obyvatel a v Číně, kde je jich kolem 10 000.

Evenkové jsou jazykově velmi blízcí Mandžuům — všiml si toho začátkem 19. století J. Klaprot, který zároveň upozornil na příbuznost tunguzských jazyků s jazykem mongolským a tureckým. To také později vědecky obhájil M. Kastren, který vytvořil teorii dávného spojení uralsko-altajských jazyků. Sběry terénních badatelů jako Šrenk, Maak a Gersfeld, kteří se věnovali výzkumům v Poamuří a o nichž se ve své monografii podrobně zmiňuje G. M. Vasilevičová², ukázaly možnost třídění tunguzských plemen podle jazyka do několika větví. Ovšem úplnou klasifikaci tunguzo-mandžuských jazyků vytvořil až začátkem 20. století V. Kotvič. Tato poslední práce ovšem dokázala, že tunguzské jazyky národů žijících kolem Amuru, jsou jazykově

¹ Pekarskij, E. K.: K voprosu o proischozdeniji slova „tungus“, Moskva, 1906, str. 3

² Vasilevič, G. M.: Evenki, Nauka, Leningrad 1969

mnohem bližší Tunguzům obývajícím střední tok Jeniseje, tj. současným obyvatelům Evenckého autonomního okruhu (kde jsem během deseti let prováděla opakovaný etnografický výzkum).

Studiem evenckých dialektů se zabývala kromě již uvedených autorů G. M. Vasilevičová, jejíž práce jsou pro mě výchozí literaturou. Pro praktickou potřebu sestavila evencko-ruský a tunguzsko-ruský dialektický slovník, který vyšel v roce 1934. Další slovník, jenž stojí za pozornost, napsala dvojice badatelek A. V. Romanovová a A. N. Myrejevová³, které se zaměřily pouze na tyto dialekty. Jejich práce vyšla v roce 1968.

Tématem disertační práce je *Proces asimilace Evenků na území Evenckého autonomního okruhu od 30. let 20. století až po rozpad Sovětského svazu v roce 1990 a počátky národního obrození*. Asimilačním procesem míním násilné včleňování evenckého etnika do ruského (od 30. let 20. stol.), kdy Evenkové pozvolně a systematicky začaly jako etnikum ztrácet své určující identifikační charakteristiky a v dnešní době jejich jazyk a kultura téměř zanikají.

Protože se zaměřuji především na výsledky vlastních výzkumů v časovém horizontu deseti let (1991–2001), jsou pro mě odrazovým můstkem především materiály G. M. Vasilevičové, jejímž hlavním předmětem zájmu bylo studium materiální a duchovní kultury Evenků v období od 18. století do počátku 20. století. Pozoruhodné je, že přestože tato autorka realizovala své terénní výzkumy ve 30. až 60. letech, její práce nejsou nijak zdeformovány propagandou minulého režimu, což ovšem nelze říci o studiích dalších badatelů, zaměřujících se na vývoj dané oblasti za socialistické éry. Tyto studie je vhodné brát pouze jako jakýsi dobový pramen a ten pak konfrontovat s výpověďmi vytipovaných informátorů. V sestavování obrazu začátků kolektivizace, zakládání vesnic kolchozního a sovchozního typu ve

³ Romanova, A. V. a Myrejeva, A. N.: Dialektologičeskij slovar evenkijskogo jazyka, Leningrad 1968

30. letech, školství, kurzů na likvidování negramotnosti původního obyvatelstva na území Evenckého autonomního okruhu proto vycházím nejen z oficiálních zdrojů, což jsou knihy, které v této době vycházely, nebo sovchozní archivy (ukázky některých materiálů přikládám v příloze této práce), ale především z rozhovorů s pamětníky, kteří v tajze žili a museli se politickým a ekonomickým změnám podřídít, nebo s těmi, kteří znají realitu prostřednictvím vyprávění svých rodičů či prarodičů. Řada svědectví se také zachovala ve formě legend o šamanech, kteří se odmítli novému režimu podrobit.

V dalších kapitolách se také věnuji zpracování mého přímého pozorování v letech 1991 až 2001, kdy po rozpadu sovchozů a kolchozů, který vyvrcholil v roce 1995, vznikla naděje na návrat k soukromému vlastnictví a k tradici. Nakolik se stal tento návrat reálný, posuzuji v závěru této práce. Na jedné straně jde především o návrat ekonomický (vyvlastnění pozemků, opatření stáda, změna usedlého způsobu života na kočovný), na straně druhé rostoucí zájem o vlastní etnické kořeny. Ta první možnost má být dosažena změnou správy Evenckého autonomního okruhu, kam měli být dosazeni představitelé původního etnika. Problémem ovšem je, že tito zástupci Evenckého národa prošli už ruským školstvím a k pastevectví jako zdroji obživy již ztratili vztah. Zájem o etnické kořeny, vydávání literatury v evenckém jazyce, výuka evenkštiny ve školách... to vše naráží na těmto snahám odporující realitu — evencky už hovoří jen nejstarší generace, rodiče dětí, které mají výuku navštěvovat, už sami evencky nemluví, takže se děti s bývalou mateřštinou setkávají jako s cizím jazykem. Je tedy návrat vůbec možný? Tuto otázku si kladou mnozí z těch, kteří se národní obrození snaží organizovat. Je to zároveň i otázka, na kterou se budu snažit v této práci odpovědět.

POUŽITÉ METODY A TECHNIKY VÝZKUMU

Poprvé jsem Evencký autonomní okruh navštívila v roce 1992. Podařilo se mi navázat kontakt s organizací ARUN, která se zabývala zajišťováním podmínek pro návrat kočovníků do tajgy, a tak jsem mohla opakovaně pobývat v několika rodinách, které se navzdory kolektivizaci ve 30. letech a později po rozpadu sovchozů po roce 1991 dokázaly udržet v tajze. V oblasti přítoků Jeniseje jsem pak působila téměř každoročně, až do prosince roku 2001, kdy se životní podmínky těchto rodin zhoršily natolik, že mnohé z nich odešly do vesnic nebo zůstaly žít v zimovištích usedle, ale bez sobích stád (živily se pouze rybolovem). Během tohoto posledního pobytu jsem byla přijata novým gubernátorem Borisem Zolotorjovem, který začal velmi aktivně v Evencku prosazovat těžbu ropy a tím zásadně měnit ekonomické fungování jednotlivých regionů. V té době již ve třech správních celcích existovalo několik rodových obščin, které vznikly na základě rozpadlých sovchozů a kolchozů. Právě od nich začala gubernátorem podporovaná naftařská společnost JUKOS jejich pozemky zkupovat a prováděla na nich zkušební ropné vrty. Návrat k pastevectví, který byl do té doby někdy až příliš uměle udržován, se tak omezil jen na některá teritoria. V okolí Tury se všechny zájmy musely podřídít těžebnímu plánu. Pokusy o návrat ke kočovnému způsobu života u několika vybraných rodin, který organizace ARUN do té doby podporovala, nedosáhly kýžených výsledků — většina z nich se vrátila zpátky do vesnic. V tajze zůstalo jen několik starších manželských dvojic. ARUN se tedy začala soustředit na pomoc rodinám žijícím na hranici chudoby, rodinám s větším počtem dětí a podpoře seniorů.

Historie EAO (Evenckého autonomního okruhu)

Evencký autonomní okruh byl vyhlášen roku 1930. Jeho rozloha činí 745 000 km². Z původního obyvatelstva jsou zde nejvíce zastoupeni Even-



Situační mapka Evenckého autonomního okruhu.

kové (8 tisíc obyvatel), etnikum náležející do tunguzomandžuské větve al-tajské jazykové rodiny. Správním střediskem okruhu je Tura.

Autonomní okruh dnes tvoří tři správní celky: Tunguzko-čunský, Bajkit-ský a Ilimpijský, lišící se od sebe etnickým složením obyvatelstva. Zatímco, kromě původních Tunguzů-Evenků, obývají sever okruhu (v Ilimpijském správním celku) Jakuti a Dolgani, tvoří velkou část obyvatelstva zbývajících dvou regionů Rusové, jež přišli do těchto míst ve dvacátých letech z Poangaří, a také další zástupci etnik bývalého Sovětského svazu, kteří do

této oblasti přijížděli v rámci nejrůznějších expedičních programů a poté se zde usadili. Mimo to na jihu EAO také žijí občané německé národnosti, kteří sem byli přesídleni z Povolží za stalinské éry (tj. v roce 1941).

Administrativním střediskem Tunguzko-čunského správního celku je Vanavara. Toto sídlo s hlavním úřadem (dřívějším ISPOLKOMem — „ispolnitelnyj komitet“), sociálním úřadem, modlitebním domem, jenž zřídili v roce 1996 baptisté, geologickou stanicí, muzeem, základní a střední školou, poštou a místním televizním vysílačem, píše svou historii od počátku dvacátých let minulého století, kdy na břeh řeky Podkamenné Tunguzky vystoupilo několik ruských rodin z Poangaří, které přilákal do těchto míst dostatek ryb a zvěře.

Během svých sedmi střednědobých výzkumů v Evenckém autonomním okruhu (v letech 1992–2001), zejména v jižním Tunguzko-čunském správním celku jsem pobývala v rodinách dosud kočujících evenckých pastevců sobů. Při přesunu na vytipované území jsem nějakou dobu trávil i v osadách, většinou u příbuzných kočovníků, k nimž jsem směřovala. Tyto osady, vzniklé ve 20. a 30. letech dvacátého století, se nazývají „osady kolchozního typu“. Znamená to, že jako první zde byl zřízen kolchoz a domek, v němž sídlil místní „sovět“, organizující postupný přesun kočovníků do vesnic. Na základě výpovědí informátorů jsem mohla vysledovat vliv měnícího se politického systému nejen ve dvou centrálních osadách — ve Vanavaře a Tuře — ale také v osadách menších, vzdálených od středisek několik stovek kilometrů. Nezastavitelný proces kolektivizace dříve soukromého majetku, tj. sobích stád, zapříčinil prudkou změnu způsobu života, jež původní pastevce přivedla o pár desetiletí později do stavu naprosté ztráty identity, k alkoholismu a k odkázanosti na sociální dávky ruských úřadů.

Až mnohem později, po rozpadu Sovětského svazu, došla skupina evenckých intelektuálů k uvědomění, že je nezbytné zachovat mizející kulturu pro další generace. Skutečností, že „národní obrození“, zůstalo jen nenaplněnou ideou, se budu věnovat v závěru práce.

V počátcích, kdy jsem se seznamovala s prostředím, možnostmi komunikace a transportu mezi lokalitami a pobývala v tajze i ve vesnicích, jsem si neuvědomovala velkou problematiku spočívající v soužití směsice nejrozličnějších národností, které se na území Evenckého autonomního okruhu v různých časových intervalech (zejména v čase stalinské a později i jelcinovské politiky „osídlování Severu“) přistěhovaly. (Statistiky hovoří asi o 19 národnostech.) A přestože jsem si zvolila pro svůj výzkum pouze evencké pastevce žijící v tajze, nebylo při dalších výzkumech možné, abych se od jiných vlivů naprosto distancovala. Tím, že jsem v rámci tamní společnosti věnovala pozornost nejnižší vrstvě a během několika let přestala být „cizím hostem“, byla jsem ostatními sociálními vrstvami přijímána stejně jako oni a pro okolí získávala nejrozličnější role podle toho, kde jsem zrovna žila a s kým se stýkala. Dřívější pozice hosta (pro výzkum nevýhodná, protože ve své podstatě znemožňuje *zúčastněné pozorování*) mi poskytovala více ochrany, zatímco prisouzená sociální role a určité zařazení do společnosti mi v dané chvíli vytvářelo i nepřátele. Rodina, která mě přijala, se do jisté míry stala i mou rodinou a vtiskla mi takové společenské zařazení vyplývající ze způsobu života, jaký sama vedla. Mnohdy tím byl ztížen i samotný výzkum. V prostředí vesnice, v níž mě převážně zajímaly evencké rodiny, jichž byla menšina, mi z důvodu, že žiji u sociálně nejnižší postavených, vznikaly překážky na ruských úřadech. Situace se výrazně změnila až ve chvíli, kdy gubernátor podpořil vydání mnou sebraných evenckých pohádek a příběhů spolu s povídkami místního autora ruského původu — Vitalije Voronova. Ty pak vyšly v podobě sbírky *Goromomo gorolo — Davnym davno* ku příležitosti 70. výročí založení Evenckého autonomního okruhu⁴. Tím bylo potvrzeno, že výběr informátorů, s nimiž pracuji, není výrazem mé inklinace k určité společenské vrstvě, ale jen nezbytným prostředkem pro mou práci. (Přízeň úřadů jsem potřebovala, abych se s co nejnižšími náklady mohla přesunout

⁴ Brzáková, Pavlína a Voronov, Vitalij I.: *Goromomo gorolo — davnym davno*, Sibirskij promysel, Krasnojarsk 2000

na velké vzdálenosti, neboť jsem si veškeré své výzkumy — kromě posledních dvou — financovala sama, ale také proto, abych se s jejich pomocí dostala i do míst vzdálených od obvyklých dopravních letů. V tomto ohledu mi zásadně pomáhala sociální organizace ARUN, specializující se na podporu pasteveckých rodin v tajze, nezaopatřených dětí nebo nejstarší generace ve vesnicích.)

Vstřícnost úřadů také vycházela z toho, že tunguzko-čunský správní celek, není oproti severnějším regionům natolik badatelsky atraktivní, neboť hlavní osadou Evencka je Tura. Paradoxně jsem se tak mohla nerušeně věnovat výzkumu, neboť severnější region je častějším předmětem zájmu zahraničních etnologů.

Komunikačním prostředkem byl pro mě ruský jazyk. Sovětský režim způsobil, že kromě nejstarší generace prošla většina obyvatelstva ruským školením a nyní hovoří rusky. Při sběru pohádek a vyprávění jsem využívala základní znalosti evenkštiny a zpočátku mi jako prostředníci pomáhali Evenkové hovořící jak evencky, tak rusky. Ovšem více než příběhy samy mě fascinovala atmosféra, při níž jednotlivá vyprávění vznikala. Předpokladem zdárilého sezení s informátorem bylo důvěrné prostředí a přátelské naladění. Mé nejzdařilejší záznamy proto pocházejí od řeky Tajmury, kde v roce 1993 kočovala rodina Andrejevových, s nimiž jsem čtyři měsíce sdílela jejich obydlí. Právě odsud také pochází většina mnou sebraných pohádek.

Při výzkumu jsem využila možnosti metody kvalitativního výzkumu — *zúčastněného pozorování*. Participovala jsem na všech činnostech, které probíhaly v obydlí v prostředí žen, směla jsem vypomáhat při pracích týkajících se pečování o stádo, které byly zvláště v období říje doménou mužů. Několikrát se mi podařilo vypravit se s muži na lov. Ve vesnicích, kde byly podmínky výzkumu složitější, protože většina Evenků žije na hranici bída, jsem pobývala částečně ve vytipovaných rodinách (většinou smíšených) nebo jsem žila na neutrálním místě — v hotelu či v pronajatém domě — abych si

zachovala určitý odstup, nutný i kvůli vlastní bezpečnosti. Protože jsem se pohybovala v lokalitách s vysokou kriminalitou, bylo takové opatření více než nutné. V rodinách žijících ve vesnici jsem musela velmi často čelit nej-různějším excesům, jejichž příčinou byl právě alkohol. V hotelích, střeže-ných milicionářem, byla pravděpodobnost takového rizika nižší.

S alkoholismem u kočovníků jsem se střetávala pouze v krátkém čase, kdy do daných oblastí zaletěl vrtulník a příbuzní jim z vesnice dopravili zá-soby vodky. Důvodem, proč pastevci sobů jinak alkohol nekonzumují je vel-mi prostý — vesnice jsou příliš daleko a vodka pro ně není dostupná.

Kriminalitu v lokalitách podněcuje i přistěhovalectví najatých expedič-ních pracovníků a hledačů nerostných surovin z nejrůznějších míst Ruské federace. Všechny tyto vlivy — ať již politické či ekonomické — zesílily pro-bíhající proces asimilace původních obyvatel tajgy natolik, že je odtrhly od jejich přirozeného způsobu obživy — lovectví a pastevectví a prohloubily je-jich existenční frustraci. Bylo by tudíž nepatřičné domnívat se, že svou sbě-ratelskou činností „dávám slovo posledním mohykánům“, jak nazývá bada-telské působení většiny siberiologů Yvese Gauthier v předmluvě knihy jakutského etnografa Gavrily Xenofontova *Sibiřští šamani a jejich ústní tra-dice*⁵. Nejstarší generace pastevců již prošla socialistickou výchovou, její znalosti mytologie bývají často velmi útržkovité a pokud tomu tak není, mohou být dokonce výsledkem samostatného studia knih etnografů, reali-zujících své výzkumy za socialismu. Za původní můžeme tedy považovat jen vzpomínková vyprávění přistěhovalců z dob stalinských, brežněvských a jelcinovských, lovecké zážitky z tajgy vyprávěné jak evenckými lovci tak přistěhovalci nebo nedávno vzniklé legendy o šamanech (ve 30. letech pro-následovaných ze strany sovětů).

U jednotlivých vyprávění si nejvíce cením umění improvizace, které v minulosti bývalo právě doménou šamanů. Přestože se stávalo, že jsem vy-

⁵ Xenofontov, G: *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*, Argo, Praha, 2001

právěný příběh již znala, lišil se způsob, jakým se ho vypravěč zhostil a jak s ním naložil. „V tajze je básníkem každý,“ slýchala jsem na každém kroku. Soubor těchto vyprávění a pohádek jsem vydala v roce 2002 pod názvem *Cesta medvěda*⁶.

Po roce 1995 však přišel viditelný a prudký zvrat: poslední vypravěči zemřeli a skomírající socialistický režim, který se v evropském Rusku zhroutil, padl i v tajze. Totální rozpad sovchozů a kolchozů či později vzniklých akciových společností se v Evencku završil ať již úmyslnou či neúmyslnou likvidací zbylých sobích stád a ekonomika okruhu se začala soustředit více na dobývání nerostných zdrojů. Vyostřil se problém alkoholismu a prohloubila zblácněnost pastevců v tajze. Nomádství jako takové na jihu EAO v podstatě zaniklo. Pozůstatkem dřívější „kultury“ se stal uměle udržovaný folklor, který byl dříve nástrojem politické moci a nyní se stal výrazem národně obrozeneckých tendencí. Tento zahrnuje kromě tance také napodobeniny improvizovaných zpěvů, k nimž dokonce patří i písně složené evenckými autory na ruské melodie. Vypravěčství, snad až na několik izolovaných výjimek, vymizelo.

Poměrně často jsem narážela na problémy spojenými s xenofobií a nacionalismem. Příčinou této nesnášenlivosti, a to ze strany původních obyvatel i Rusů, kteří přišli na území EAO začátkem 30. let, je osídlování nepůvodními kulturami, které na Sever migrovaly a nadále migrují za prací. Atmosféře nepřátelství čelí všichni, kteří se sem vydali za vidinou výdělku a ve vesnicích se usadili. Místní obyvatelstvo je dokonce nepřijalo ani po dvaceti třiceti letech, kdy jim už odrostly děti, které vzešly ze smíšených manželství. Za domácí se tu navzdory skutečnosti, že do oblasti přišli o několik staletí později než Evenkové, považují angarští Rusové.

⁶ Brzáková, Pavlína: *Cesta medvěda*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002

Při výzkumu jsem postupovala *metodou řízeného rozhovoru*. Odpovědi často nebylo možné nahrávat, diktafon nepůsobil důvěryhodně. Z toho důvodu jsem si především vedla písemné záznamy, buď bezprostředně při rozhovoru nebo krátce poté. Na žádost některých kočovných rodin či jednotlivců jsem si psala deník v ruštině, abych ho mohla kdykoliv poskytnout k nahlédnutí. Nezbytná byla pro mě atmosféra důvěry, kterou podmiňovala moje naprostá otevřenost. Informátoři se často zajímali o účel mé práce a o veškeré zápisy, které se jich týkaly — vzhledem ke svým zkušenostem s totalitním politickým systémem byli vůči mé osobě podezřívaví.

Pokud se někdy zdařilo nahrávku pořídit, neobsahovala obvykle žádná použitelná sdělení. Informátoři propadali nervozitě, příběhy zkracovali, mluvili překotně, aby měli rozhovor co nejdříve za sebou. Lepších výsledků jsem dosahovala zapisováním, ale ani tento přístup nebyl ideální. Mnohdy jsem se musela uchýlit až k pozdějším záznamům, učila jsem se proto celé jejich promluvy nazpaměť, jen abych se nepřipravila o výsledek. Procházeli jsme nejrůznější témata z oblasti duchovní i materiální kultury, delší čas strávený v jejich přítomnosti mi umožňoval se k tématům vracet a pokládáním jiné otázky stejným způsobem směřované si jejich odpověď znovu ověřit.

Největší problém nastal, když jsem se dotkla duchovní oblasti a požádala je, aby mi sdělili jména již nežijících šamanů. Ačkoli je znali, většina informátorů odmítla odpovědět s odůvodněním, že by jejich vyslovením na sebe přivolali hněv jejich duchů. „Jména silných šamanů se neříkají, začali by škodit...“ tvrdili. Obvykle jsem takové odpovědi dostávala od Evenků žijících v tajze; ti vesničtí je buď neznali, nebo se zmíněných důsledků neobávali.

Vzhledem ke způsobu, jakým jsem se pohybovala v terénu, a tomu, že jsem byla „žena bez muže“, tj. bez příslušné ochrany, byla jsem často dotazována, zda jsem „broďjaga“⁷ nebo „bičicha“⁸ a někdy bylo těžké vysvětlit, jaký

⁷ broďjaga — tulačka, z rus. j. „brodit“ — toulat se

⁸ bičicha — taktéž „tulačka“, bezdomovkyně (hanlivěji), z rus. j. „bičevat“ — „poflakovat se“

je účel mého působení. O tomto jevu se v knize O nomádství zmiňuje sociolog Michel Maffesoli⁹, profesor na pařížské Sorbonně: „Tulák, jak naznačuje samo jméno, funguje v jistém smyslu jako špatné svědomí.“ Zpočátku jsem proto vyhledávala pomoc úřadů, abych získala příslušnou záštitu a získala jakýsi výraz solidnosti, který jsem pro zdárně realizovaný výzkum potřebovala. Později jsem se naopak spoléhala na již navázané kontakty, odvolávala se na osoby svých informátorů a postupně se oficiální spolupráce s administrativním aparátem začala zříkat. Sdílení života lidí „na okraji vesnické společnosti“ mi odhalilo stav duše člověka, bývalého nomáda, jehož politická moc podrobila kontrole, zbavila jej schopnosti čelit těžkostem a uhájit si vlastní způsob existence. Násilným vytvořením závislosti na sociální podpoře zaniklo v těchto lidech cosi podstatného — touha po lepším životě, kde vynaložené úsilí přinese svůj výsledek. Zůstal jen tragický pocit, o němž se také zmiňuje Maffesolini, „jenž se nadále bude zasazovat, abychom se v jeho přítomnosti těšili ze všeho, co se dává k vidění, ze všeho, co se dává k přežití v každodenním životě, a který najde svůj smysl ve sledu okamžiků, cenných samotnou svou prchavostí“.

Setrváváním v takové bezvýchodnosti ve společnosti lidí „na okraji“ jsem následně sama začala ztrácet dostatek psychické odolnosti a bylo nezbytné, abych pobyty v takovémto prostředí na nějakou dobu přerušila. Rozhodla jsem se proto zaměřit svou pozornost na jihosibiřskou republiku Tuva, kde proces národního obrození dosáhl výraznější podoby.

Cílem této práce je pokusit se rekonstruovat na základě výpovědi pamětníků, co skutečně probíhalo na území Evenckého autonomního okruhu po roce 1926, kdy sílící bolševická moc a nový politický systém začaly systematicky likvidovat tradiční způsob života tunguzských pastevců, a to zejména

⁹ Maffesoli, Michel: O nomádství, Prostor, Praha, 2002, kap. II — Nomádství jako základ, str. 43–73

v jižním a západním regionu, kde je největší tunguzské osídlení. A zhodnotit pozdější vývoj po rozpadu Sovětského svazu, kdy se otevřely možnosti k návratu. Kladu si otázku, zda je návrat Evenků k jejich tradici možný a pokouším se odhalit, zda existuje reálná síla, která by ještě byla schopna určité základní tradiční hodnoty ve společnosti prosadit.

ZÁJEM O TUNGUZSKÉ ETNIKUM OD KONCE 17. DO POLOVINY 20. STOLETÍ

(Poznámky k některým pramenům a literatuře)

Nejstarší zprávy o Evencích najdeme v záznamech ruských posílů do Číny z let 1675–78. Jeden z nich — Zápisky N. Spafarie — byl později publikován v podobě cestovního deníku v roce 1882. Obsahuje poznámky o Tunguzech, žijících na březích řeky Angary. Jiný cestovatel z téže doby, I. Ides, poskytl další záznamy z Poangaří, které jsou mnohem podrobnější a týkají se způsobů obživy Evenků (rybolovu, pastevectví apod.). Jeho sledování je rozšířeno také o oblast podél toků Podkamenné a Nižní Tunguzky¹⁰.

Zpracování těchto nejstarších písemných pramenů o Tunguzech se věnoval E. P. Zinner¹⁰, ale najdeme je rovněž v souborné publikaci Evenki od G. M. Vasilevičové. Tato významná etnografka zde mimo jiné představuje sběratelskou práci z roku 1705, rozpracovanou knihu I. Vitsena „Sibiř“, jejíž součástí je právě kapitola věnovaná Tunguzům. Tato studie je uložena v archivu v Institutu Etnografie AN Ruska, v Sankt-Peterburgu¹¹.

Další poznatky o Evencích pocházejí z 18. století, z období vlády cara Petra I., kdy byly na různá místa Sibiře vysílány expedice, jež měly za cíl zmapovat neznámá území, která byla připojována k Rusku. Významné místo zde zaujímají knihy G. F. Millera Sibiř I a II¹² a I. G. Georgiho Opisanije vsiech v Rossijskom gosudarstve obitajuščich narodov. Zejména Georgi představuje způsob obživy Evenků a díky své znalosti je dělí do dvou skupin — podle druhu hospodaření (pastevce sobů, dobytka, lovce a rybáře) a podle dopravy (jízda na sobech, koních a psích spřeženích)¹³. Jeho poznatky můžeme

¹⁰ Zinner, E. P., Sibir v izvestiach zapadnoevropejskich putěšestvennikov i učonych XVIII v., Irkutsk, 1968, str. 245

¹¹ Vasilevič, G. M.: Tungusy, Nauka, Leningrad 1968, str. 304

¹² Miller, G. F.: Istorija Sibiri I a II, Akademija nauk SSSR, Moskva–Leningrad 1941

nazvat prvním krokem ve výzkumech materiální kultury Tunguzů, konkrétně na území výše jmenovaných řek Tunguzek.

V 19. století se setkáváme s informacemi převážně ze dvou zdrojů. Jedním jsou expedice, které byly do oblasti Sibíře nadále vysílány, aby odhalily nová naleziště železné rudy a případně zlata, druhým pak zápisy vyslanců pravoslavné církve, kteří měli za úkol křtít a přivést církvi věřící z řad lesních a tundrovních nomádů. Z té doby se právě nachází nejvíce záznamů evenckých jmen, jež se pořizovaly během hromadných křtů „putovní turuchanskou církví“. Archiv centrální osady Tura obsahuje stovky jmen žen, mužů i dětí, zapsaných kolem roku 1880 a je nejdostupnějším zdrojem pro zájemce o studium této problematiky.

Vedle církevních záznamů se stalo významným centrem pro studium oblasti, kterou Tunguzové obývali, Východosibiřské oddělení Ruské geografické společnosti, zřízené v roce 1851. V té době také vycházejí „publikace o Evencích Jenisejského okruhu napsané gubernátory I. Pestovem a A. Stepanovem, soustřeďující se na chov sobů a charakter kočovného hospodářství. Podstatným zdrojem informací byla též expedice A. F. Middendorga (1843–1844), zabývajícího se Ilimpijskými Evenky a zejména jejich osobitými způsoby lovu divokého soba a dopravou v tundře (1869–1877)“.¹⁴

Významným počinem ve studiu Tunguzů bylo zřízení *Ruské geografické společnosti* v roce 1845 a pozdější zformování jejího Východosibiřského oddělení v roce 1851. Prvotní zájem o materiální kulturu byl rozšířen o sběr folkloru, studium rodových vztahů a sociálního zřízení. Z výsledků výzkumů této doby byly vytištěny zejména práce N. Kostrova, N. Tretjakova a M. F. Krivošapkina. Týkají se oblasti našeho zájmu, tj. Evenků Jenisejského okruhu

¹³ Georgi, I. G., *Opisanije vsjeh v Rossijskom gosudarstve obitajuščich narodov*, Sankt-Peterburg, 1799, str. 116

¹⁴ Turov, M. G.: *Chozjajstvo evr.-tajožnoj zony sjednej Sibiri v konce XIX. i načale XX. veka*, Irkutsk 1990, str. 15

a Turuchanského kraje, ještě před působením putovní pravoslavné církve. V letech 1873 až 1875 proběhla tzv. Olenecká expedice, kterou vedl A. L. Čekanovskij. V ní také působil F. F. Miller, který později vydal práci věnovanou materiální kultuře Evenků Jerbogačonské a Nakannovské skupiny v povodí Nižní Tunguzky.¹⁵

Od konce 19. století do dvacátých let 20. století, do nástupu sovětské etnografické školy, je nejvýraznějším jménem na poli počátků ruské etnografie v oboru studia Tunguzů K. M. Ryčkov, specializující se na oblast Centrální Sibiře. O jeho práci se mimo jiných autorů také zmiňuje

G. M. Vasilevič, která studiu Evenků věnovala celý život. Upozorňuje, že Ryčkov nesprávně zapisoval etymologii slov týkajících se duchovních představ Evenků, což vedlo k mnohým chybným interpretacím. Z nevědecké oblasti v tomto ohledu Vasilevičová upozorňuje na práci I. D. Čerského, který na Nižní Tunguzce založil v roce 1882 meteorologickou stanici. Měl díky své činnosti možnost sledovat vztahy mezi Evenky a prvními ruskými osadníky, všiml si i směnného obchodu Evenků s ruskými kupci „družki“. Jako první si uvědomil velkou melodičnost evenckých písní.¹⁶

Přelom 19. a 20. století je spojen se vznikem muzejnictví a stavbou muzeí. Jsou vydávána speciální periodika věnující se antropologii a etnografii, sbírají se informace o malých národech na území Ruska. V Moskvě je zřízeno Etnografické oddělení, které produkuje časopis „Etnografičeskoe obozrenie“. A od roku 1900 vychází v Sankt-Peterburgu periodikum „Živaja starina“, jejímž vydavatelem je Geografická společnost. Obě tyto tiskoviny shromažďují stále více znalostí z oboru etnografie a připravují tak půdu pro další rozvoj této nové vědní disciplíny. Stále více jsou podporovány expedice do

¹⁵ Turov, M. G., tamtéž, str. 17

¹⁶ Vasilevič, G. M.: Evenki. Istoriko-etnografičeskije očerki (XVIII—XIX. v), Nauka, Leningrad 1969, str. 27—30

vzdálených míst tajgy, mimo jiné jsou studovány i asimilační procesy, k nimž dochází vlivem přesídlování ruského obyvatelstva. Vycházejí práce o změnách způsobu života vitimských a olekminských Evenků, jejichž autory jsou například E. K. Pekarskij, V. G. Bogoraz a další. Prvním kontaktům s ruským obyvatelstvem v místech, kde byla o pár let později postavena osada Vanavara, se budu podrobněji věnovat v následující kapitole.

POČÁTKY PRONIKÁNÍ BOLŠEVISMU DO TAJGY A VZNIK PRVNÍCH OSAD KOLCHOZNÍHO TYPU NA ŘECE PODKAMENNÉ TUNGUZCE

Prvními Rusy, s nimiž se Tunguzové setkali na řece Podkamenné Tunguzce, byli zřejmě pravoslavní misionáři, kteří byli vysláni, aby zde hromadně křtili a šířili svou víru. Usídlili se v místě, kde nyní stojí osada Turuchansk a kde vpadá do Jeniseje řeka Nižní Tunguzka. Tato „Putovní turuchanská církev“, jak se nazývala, vysílala své zástupce do tajgy, aby navštěvovali jednotlivé tunguzské rody, seznamovali je s poselstvím Ježíšovým, křtili a dávali Tunguzům ruská jména. Nejstarší záznamy se dochovaly z roku 1880.

Dalším, kdo se v těchto místech pravidelně objevoval, byl každé jaro ruský kupec, který sem přivážel nejrůznější kovové zboží a vyměňoval je s Tunguzy za kožešiny. Podle vyprávění vanavarských Tunguzů si postavil na břehu Podkamenné Tunguzky „izbušku“¹⁷, kde každoročně pobýval a věnoval se svému obchodu. Byl to první dům, který na této řece stál. Obdobné kupecké domy se nacházely na řekách Tetere a Čuňa v současném tunguzo-čunském správním celku.

Na témže břehu Podkamenné Tunguzky, kde stál kupecký dům, se každoročně konal tunguzský jarní svátek *sluglan*, jenž byl velkou příležitostí pro dohadování sňatků a výkupného za nevěsty. Ve stejnou dobu, kdy se obvykle směňovalo zboží, se také konaly závody v jízdě na sobech, soutěže ve zvedání kamenů, skákání přes potok o tyči a zápasy mezi mladými Tunguzy. Ti ukazovali svou sílu, získávali si prestiž u zúčastněných rodů a měli dobrý výhled na výhodný sňatek. Dívky zase předváděly svůj půvab ve vlastnoruč-

¹⁷ izbuška — srub, z rus. j.

ně ušitých oděvech, ornamenty na kobercích *kumalanech*¹⁸ a botách *untách*¹⁹, které rovněž nabízeli kupci ke směně. Velký úspěch měly u Tunguzů železné sekyry a kotle. „Jeden kotlík měl takovou cenu, kolik se do něj vešlo sobolích kožešin. U nás kováři nebyli, železnou rudu zpracovávat neuměli. Ale někteří Tunguzové dokázali železné předměty podle potřeby překovávat. Železo se u nás hodně cenilo. Získávali jsme ho směnou od ruských kupců, někdy od Jakutů, kteří byli dobří kováři,“ vyprávěl mi v roce 1994 šedesátiletý Evenek z osady Strelka-Čuňa, jehož rodina žila na Tetere.

Evenkové na počátku 19. století rusky nemluvili. Díky kontaktu s ruským kupcem si osvojili jen výrazy nutné k dohodnutí ceny za požadovaný výrobek. Domlouvali se převážně posunkovou řečí.

První ruská rodina se usídlila na Podkamenné Tunguzce až v roce 1925. Jednalo se spíš o jakési vyhnanství. Rodina Voronovových, jak se tito první osadníci Podkamenné Tunguzky jmenovali, pocházela z osady Tašva, z dolního toku řeky Angary. Byli to drobní zemědělci, kteří měli malé hospodářství. Tamější bolševici se rozhodli, že rodiny tzv. *kulaků* připraví o majetek a z osady vyženou do tajgy. Ti, kteří se postavili na odpor, byli fyzicky zlikvidováni nebo posláni do tzv. pracovních táborů. Tehdy skončil v takovémto táboře i Michail Voronov, hlava rodiny Voronovových. Příbuzní se nikdy nedozvěděli, kde zemřel. Jeho ženě bylo bolševiky povoleno, že si může vzít jednu krávu a vozík a do ní naložit zásoby potravin a nutné věci k přežití a opustit spolu s dětmi vesnici. Stejně tak se vedlo i dalším drobným zemědělcům. Rodiny kulaků (bez mužů) opustily Tašvu a vydaly se na sever. Pře-

¹⁸ kumalan — (slovo z even. j.) kobereček obdélníkového či kulatého tvaru, vyrobený ze sobí kožešiny. Jeho současnější verze jsou vyšívány barevnými korálky, původně byly ozdoby na něm vytvořené kombinací různobarevných kůží. Setkáváme se na něm převážně s ornamenty inspirovanými přírodou (větvičky jehličnanů, zvířata, ptáci, ryby, stopy zvířat apod.).

¹⁹ unty — (slovo z even. j.), kožešinové boty. Existují dvě verze — obuv letní a zimní, přičemž letní je vyráběna ze sobí kůže zbavené srsti a zimní ze silné sobí a losí kůže se srstí a s pevnou podrážkou. Unty jsou obvykle lemovány bohatou výšivkou, buď korálkovou nebo vytvořenou z kombinace různobarevných kůží.

spávaly v tajze ve srubech a hledaly místo, kde by se usadily a začaly nový život. V roce 2000 vzpomínala devadesátiletá Olga Ivanovna Voronovová, poslední z žijících pamětníků té doby:

„Byla jsem prostřední z dětí. Měli jsme vozík, na něm peřiny a v nich matka schovávala zabaleného našeho nejmladšího bratra. Bála se, aby mu nebyla zima. Měli jsme trochu vepřového masa, takže jsme nehladověli. Matce se podařilo nabrat dostatek potravin, ale s oblečením to bylo horší, neměli jsme moc času. V noci nám byla zima, tiskli jsme se k sobě, abychom se zahřáli. Přespávali jsme ve srubech s jinými lidmi, každý hleděl, aby se staral o sebe a o své blízké. Kdo měl málo, musel s tím vystačit. Matka byla statečná, musela se přizpůsobit nečekaným podmínkám. Přišla o muže, ale nepropadala zoufalství, protože se musela starat o nás — o děti. Snažila jsem se jí pomáhat, jak to šlo, ale byla jsem dost unavená vším, co jsme musely zažívat. Jely jsme tak, že kráva táhla vozík, matka a my dvě starší děti jsme šly pěšky vedle ní, jen ten malý se vezl v peřinách. Všude byla spousta komárů, chránily jsme se, jak jsme jenom mohli.

Trvalo to několik týdnů, až jsme vyšly na břeh Podkamenné Tunguzky. Rostla na něm tráva a stál tam srub. Byl to ten dům, kde se každé jaro zastavoval kupec. V době, kdy jsme tam dorazily, byl opuštěný. Využily jsme ho k přespání na několik nocí a potom jsme se pomalu pustily do stavění svého domku. Stejně jako my, přišli na ta místa Brjuchanovovi. Byly jsme prvními dvěma rodinami, které se na Podkamenné Tunguzce usadily.“

V blízkosti žilo několik tunguzských rodů. Zpočátku je Rusové vídali rybařit, ale do blízkého kontaktu se příliš nedostávali. Olga I. Voronovová je popisuje takto:

„Byli to divocí Tunguzové. Muži nosili dlouhé copy jako ženy a byli malí a ustrašení. Zjevně se nás báli, prohlíželi si nás zpovzdálí. Jen málokdy se osmělili k nám zajít. Ke skutečnému kontaktu došlo až později...“



Na snímku je Vitalij Voronov, syn Olgy I. Voronovové, poslední pamětnice osídlování břehu Podkamenné Tunguzky a zakládání osady Vanavara. Léta působil jako místní geolog, člen-korespondent Ruské akademie věd. Mimo jiné se věnoval výzkumu fenoménu Tunguzský meteorit. Zřídil muzeum ve Vanavaře a získal do něj množství exponátů. Je spoluautorem knihy Cesta medvěda, již v r. 2002 vydalo Nakladatelství Lidové noviny. Zemřel v r. 2005.

Jak jsem se již zmínila, právě na Podkamennou Tunguzku se každé jaro sjížděly tunguzské rody, aby zde společně slavily příchod jara. Obvykle se během svátku sluglan tančil kruhový tanec a jeho účastníci zpívali tradiční improvizované písně zvané jochorjó²⁰. Olga I. Voronovová vzpomíná:

„Bylo to asi tak druhý rok, co jsme na Podkamenné Tunguzce žili a zrovna probíhal tunguzský svátek. Naše dívky tehdy roztopily baňu k mytí a vyzvaly tunguzské vrstevnice, aby se šly s nimi umýt. Ty baňu neznaly, ale brzy po-

²⁰ jochorjó — (slovo z even. j.), citoslovce, které se v písni opakuje, tvoří její refrén. Většinou se zpívá o pocitech, o tom, co se odehrálo, o přírodě apod.

chopily, oč se jedná, a ta zkušenost se jim zalíbila. Jedné z nich jsme darovaly sponu do vlasů. Měla velkou radost. Evenky se naučily mýt a pak se k nám občas vracely. O tomhle způsobu mytí řekly doma svým rodinám a brzy Tunguzové začaly stavět vedle svých tábořišť obdobná stavení. Někdy dělali také baňu „na černo«, což znamenalo, že se spíš napařovali než myli — polévali rozpálené kameny vodou a zůstávali sedět v páře.“

Na základě tohoto vyprávění lze říci, že dlouhodobější kontakt ruského obyvatelstva s tunguzským vyzníval vcelku pozitivně. Tunguzští lovci též s Rusy začali vyměňovat výtobytky svého lovu za produkty zemědělského charakteru. Později Tunguzové převzali výrobu širokých pramic, které byly vhodnější pro převážení nákladu mnohem více než jejich vratké březové lodky. Obě etnika žila vedle sebe pokojně a ani jedno z nich nenarušovalo život toho druhého. Přelomovými se stala až léta 1929 a 1930, kdy bolševismus dorazil i do těchto vzdálených míst.

Stalinská léta znamenala pro sibiřské pastevce obrovský zásah, který vyvrátil jejich kulturu z kořenů. Když se v roce 1929 rozhodl Stalin zlikvidovat kulaky jako třídu, začala kolektivizace. Miliony lidí byly v Rusku deportovány a statisíce popraveny. „Kritickým se stal rok 1933, kdy Stalin vyvolal hladomor, kterému podlehlý miliony lidí. Uvádí se, že v letech 1929 až 1933 zemřelo v důsledku kolektivizace na 14,5 milionu sovětských občanů,“ píše ve svém doznání Anatolij Granovskij, syn vlivného sovětského úředníka, který zahynul při stalinských čistkách²¹. Tento prudký zásah sovětské moci se projevil nejvíce v centrálním Rusku, ale zdaleka se nevyhnul ani obyvatelům tajgy a tundry. Tažení proti kulakům nabylo podobu systematického likvidování nejen v rovině materiální, tj. majetkového uspořádání, ale především v rovině sociální a duchovní.

²¹ Granovskij, Anatolij: Byl jsem agentem NKVD, Stanislav Maxa — Stefanos, Jindřichův Hradec, 2003, str. 7

Další osídlování řeky Podkamenné Tunguzky již probíhalo systematictěji. Jako první se zde objevili Rusové od řeky Angary, ale stále větší zájem o surovinové zdroje do tajgy lákal další příchozí. Důvody, proč opouštěli svá bydliště byly různé. Zpočátku to však byly převážně „rozkulačené rodiny“. S příchodem bolševismu a kolektivizace byly v osadách na Angaře zřízeny sověty, které měly za úkol šířit politické, ekonomické a sociální změny nejen u ruského obyvatelstva, ale i u Tunguzů kočujících v Poangaří. Kolektivizace k tomuto původnímu etniku dorazila mnohem dříve než na Podkamennou Tunguzku, ale byla ve svém důsledku snad o to víc devastující.

Když jsem začátkem 90. let navštívila osadu Bogučany, žili na Angaře pouze Rusové. Důsledkem sjednocování stád a přinucením tunguzského kočovného obyvatelstva žít usedlým způsobem ve vesnicích došlo k jeho velmi blízkému kontaktu s Rusy. Tehdy se Tunguzové poprvé setkali s chřipkou, kterou neznali. A právě tato epidemie způsobila, že tunguzské obyvatelstvo v oblasti Angary vymřelo. „Po babičce pocházím z rodu Mačákugir, který žil dříve na Angaře,“ vyprávěl mi šedesátiletý Evenek z osady Strelka-Čuňa, který v roce 2000 dožíval ve vanavarském Domově pro přestárlé. „Ve 30. a 40. letech tam Tunguzové čelili velkým epidemiím chřipky. Zemřelo obrovské množství lidí. Mnozí se přestěhovali severněji, aby před nemocí utekli. Na Angaře nikdo z Tunguzů nezůstal. Moji příbuzní raději odešli. Epidemie později dorazila i na Podkamennou Tunguzku a rovněž si vzala mnoho životů.“

Velkou roli v osídlování řek Podkamenné a Nižní Tunguzky sehrály ve 30. letech objevy nerostných surovin. Aby bylo možné začít s jejich těžbou, bylo zapotřebí nových přistěhovalců, protože místního obyvatelstva zde žilo velmi málo. Jak píše N. M. Koviazin a K. G. Kuzakov, byla tehdy největší hustota osídlení v Bajkitském (30 lidí na 1000 km²) a Tungusko-čunském regionu (10 lidí na 1000 km²) a nejmenší v Ilimpijském (10 lidí na 1000 km²)²².

²² Koviazin, N. M. a Kuzakov, K. G.: *Sovietskaja Evenkia*, Akademia nauk SSSR, Moskva–Leningrad, 1963, str. 58

Na břehy těchto dvou přítoků Jeniseje se tak postupně přistěhovaly rodiny z osídlenějších částí Sovětského svazu. Aby byly dostatečně motivovány, byly jim nabízeny lepší pracovní a životní podmínky, což pro mnohé z nich představovalo zásadní řešení jejich těžké ekonomické situace. V současné době žije díky této politice „osídlování Severu“ na území Evenckého autonomního okruhu asi tak 19 národností.

Zpočátku se nejvíce těžilo uhlí, zejména na přítocích Nižní Tunguzky. V letech 1931 až 1932 byl zde také objeven grafit, zejména v okolí osady Noginsk. „V prvním roce bylo vytěženo 18 000 tun grafitu a vyvezeno 4700 tun. V následujícím roce se výsledek těžby zopakoval,“ píše Koviazin a Kuzakov. „Naleziště železné rudy bylo objeveno rovněž na řece Nižní Tunguzce, sedm velkých nalezišť na řece Ilimpii.“²³

Neméně zanedbatelné bylo rovněž objevení zlata.

Kromě rodin, které se do oblasti přistěhovaly, byly organizovány expedice do tajgy, jichž se účastnili pouze muži. Byli to taktéž lidé z různých míst Sovětského svazu, ale s rozporuplnou minulostí, často bývalí vězni s narušenou morálkou a bez zábran. Přestože většinou žili v tajze, daleko od osídlených míst, časem se začali zabydlovat i v osadách. Vznikla tak disproporce mezi pohlavími. Evencké ženy, tehdy již žijící usedle ve vesnicích, jim začaly dávat přednost před místními lovci. Na jedné straně pro ně totiž představovali lepší výhled na zajištění obživy, na straně druhé byl svazek s nimi určitou společenskou prestiží. Tento proces se pak rozvíjel v dalších desetiletích a jeho důsledkem je v současné době přemíra osaměle žijících tunguzských lovců v produktivním věku, střídajících pobyty v tajze v období lovecké sezóny s pitím vodky v klidových fázích roku, kdy tzv. nepracují.

Politika „osídlování Severu“, která započala ve 30. letech, odstartovala vedle kolektivizace totální změnu v ekonomickém a sociálním uspořádání jednotlivých regionů. Na březích obou Tunguzek vznikly osady kolchozního

²³ Koviazin, N. M. a Kuzakov, tamtéž, str. 8

typu, které zpočátku osídlovalo především ruské obyvatelstvo. Se vznikem sovětu ve Vanavaře, který měl za úkol prosazovat bolševickou ideologii i mezi tunguzským obyvatelstvem, se zájem sovětské moci přesunul na „tunguzské kulaky“. Jimi byli zpravidla označováni stařešinové jednotlivých rodů a šamani, kteří vedle náčelníků představovali další výrazné osobnosti, jež stály příchodí diktatuře v cestě. Byly nežádoucí a musely být tudíž odstraněny. Pro ilustraci, jak taková likvidace šamanů probíhala a jak přežila díky vyprávěním pamětníků, uvádím dva příběhy o šamanech z okolí Podkamenné Tunguzky.

„To byl poslední soud v Tuře. Chytili šamana, byl to můj děd Bogoto. Znal spoustu věcí. Chytili ho, zavřeli v jednom domě, který určili jako vězení. Šaman už nebyl mladý, ale síly měl pořád dost. Seděl ve vězení, stažený řemeny.

Přede dveřmi stál jeden takový, který ho měl hlídat. Občas se podíval malým okýnkem dovnitř, ale v noci nic neviděl. Když se podíval ráno, vyděsil se. Šaman vevnitř nebyl. Když se ohlédl, aby přivolal pomoc, uviděl, že šaman stojí před ním a směje se. Chechtal se mu do očí. Tak se na něj vrhl a zase ho svázal. Svázal ho mnohem pevněji a zavřel ho zpátky do domu.

Druhý den hlídal někdo jiný. Ale ráno, když bylo světlo, stál zas Bogoto před srubem rozvázaný a smál se. Dal se znovu chytit, nebránil se. Mysleli si, že dveře jsou odemčené, ale zámek visel zvenčí a byl neporušený. Nikdo nevěděl, jak se Bogoto dostal ven, jen se říkalo, že mu pomohli duchové.

Tak to pokračovalo dál, každý den. Ve dne ležel svázaný na suché trávě, přes noc se nějak dostal ven. Ráno stál před srubem a zase se smál, veselý, jako by věděl, že se mu nic nemůže stát. Jako by netušil, co všechno mu hrozí.

Pak přišel soud. Šamana přivedli do dřevěného domu. Tam seděl soudce a postávala spousta všelijakých lidí. Bezvýznamných čumilů. Stařík se posadil na dřevěnou lavici a soudce vůbec neposlouchal. Jen se divně usmíval.

Soudce mu přikázal, ať přistoupí blíž. Bogoto vstal a šel na místo, které mu ukázali. Stál s rukama přitisknutýma k tělu. Soudce mluvil a najednou

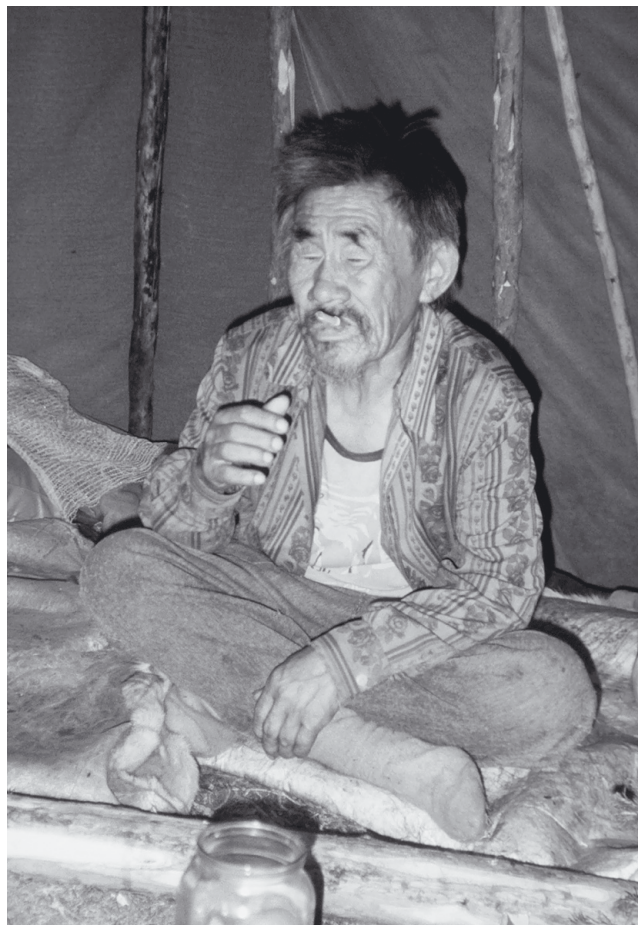
ustrnul. Bogoto zdvihl ruce a z podpaží mu nečekaně vyskočili dva medvědi. Vztyčili se na zadních nohou a pomalu se blížili k místu, kde seděli soudce a jeho lidi. Šli blíž a blíž. Šaman jen stál a díval se. Pořád s tím svým podivným úsměvem. Neřekl ani slovo. Všichni byli hrůzou ztuhlí. Medvědi zařvali a zůstali stát, přešlapovali na místě.

Pak se šaman otočil. Pomalu odcházel pryč. Nikdo k němu nemohl. Medvědi nikoho nepustili, jen se dívali, stále vztyčení na zadních nohou a kolíbali se. Bogoto si otevřel dveře a vyšel ven. Nikdo se ho nepokusil zadržet. Šel pryč z vesnice, která se k němu takhle zachovala. Mířil do tajgy. Od té doby ho už nikdy nikdo neviděl. V moc šamanů bylo úředně zakázáno věřit. Byli to nepřátelé lidu.

Medvědi čekali dlouho. Pak i oni spustili tlapy na zem. Obrátili se a pomalu dům a soudce opustili. I oni se vrátili do tajgy, protože tam patřili.“

Tento příběh mi vyprávěl sedmdesátiletý Konstantin Gajulskij, vnuk šamana Bogoto, v táboře na řece Katarambě v roce 1992.

Konstantin Gajulskij — brigádýr 9. sovchozní brigády v osadě Surinda v roce 1992. Nejstarší představitel rodu Gajulskij (Gajulan — even.). V 90. letech se o něm hovořilo jako o šamanovi. Po zániku sovchozu byl vyhledávaný pro své zkušenosti pastevce a lovce. Znalosti se snažil vštěpovat svým četným vnukům během letních měsíců, kdy měly děti prázdniny a mohly je trávit u stád v tajze.



Následující vyprávění pochází od šedesátiletého Michaila Ajulčina z osady Čemdalsk, jehož matka žila ve dvanácti letech u šamanky, kterou Rusové i Evenkové nazývali Anna.

„Anna žila nedaleko vesnice Strelka-Čuňa. Říkalo se jí Anna, přestože měla evencké jméno. Ale co k nám zavítali pravoslavní báťuškové, museli jsme dávat jména rossijská, jména od Pánaboha. Anna patřila k rodu Kočenil, ale bydlela v čumu z kůry. Postavila si ho sama, dál od lidí, měla ráda samotu. Mohla tak v poklidu naslouchat zemi a tajze.

Matka mi vyprávěla, že tohle ráno měla divný sen. Přišli nějací Lúčové-přivandrovalci, drželi ji za ruce a chtěli ji někam odvléct. Anna si vzpomněla, že jí jakýsi muž, co se u ní v zimě zastavil, povídal, že do tajgy přicházejí lidé, kteří loví bohaté Tunguzy, protože jsou nepřáteli pracujícího lidu. Ale co chtějí pohledávat u ní? Copak je bohatá? Má jen pár sobů a dřevěný čum. Špatní lidé jistě přijdou. Věděla to...

Doba byla zlá. Po tábořištích chodili divní muži a někteří hloupí Tunguzové jejich řečem uvěřili. Přišli jen s jedním úmyslem — obrat Tunguzy o jejich stáda, oklamat je a vysmát se jim. Člověk člověku přestával věřit. Nedůvěra se začala šířit jako nákaza a přicházejícím změnám nikdo nerozuměl. Sen, který k Anně tuhle noc přišel, prorokoval její blízkou budoucnost.

Sáhla do kabely a vytáhla z ní škrabadla, že se pustí do vydělávání kůží. Pracovala před čumem, uvnitř bylo málo světla a staré oči jí už nesloužily. Pak si vzpomněla, že psi zůstali hladoví. Vzala vědro s odřezky z masa, a když se otočila, že půjde ke psům, něčeho podivného si všimla. Někdo tam byl, schován za hromadou dříví, kterou si nachystala, aby nemusela daleko chodit. Věděla, že dobrý by se neschovával. Když viděl, že si ho všimla, vystoupil z úkrytu. Ukázalo se, že není sám, za ním šli další dva.

Anna se otočila a šla s vědrem ke psům, jako by nic zlého netušila. Jeden z těch tří byl Tunguz, dva byli Rusové. Přiskočili k Anně a povídají: ‚Jsi šamanka, sbal si své věci, půjdeš s námi!‘

Anna si jich nevšímala, jako by tam ani nebyli.



Michail Ajulčin u hrobu své matky nedaleko vesnice Čemdalsk v roce 1994. Po každém návratu z tajgy navštívil hrob, aby si „s matkou porozprávěl“. Zemřel ve vanavarském Domově pro přestárlé v roce 2001.

To je rozzuřilo. Přiskočili k ní, chytili ji za ruce a že jí do vesnice odvedou třeba násilím. Jenže co se nestalo? Najednou s ní nemohli ani pohnout. Jako by se k zemi přivázala... Stáli tam, tahali ji za ruce, ale nešlo to. Byla těžká jako kámen. Museli se vrátit do vesnice bez ní.

A tak se stalo, že šamanka z rodu Kočenil zůstala až do své smrti v tajze. Nikdo s ní nic nesvedl, takovou měla sílu...”

Tyto dvě zázračné legendy, jak nejuvěstižněji můžeme zaznamenané příběhy nazvat, jsou dnes již neznámé, neboť zanikly se svými vypravěči. Vnuk šamana Bogoto Konstantin Gajulskij, jehož jeho děd zvolil za svého následovníka a pokračovatele, zemřel v roce 1996 ve vesnici Surinda. A protože mu bylo v době zajetí děda pouhých šest let, nic se již od Bogota nenaučil.

Konstantina Gajulského jsem navštívila v srpnu 1992, když spolu s příbuznými pečoval o sovchozní stádo ve vzdálenosti 80 km od Surindy, v Bajkitském správním celku. Bylo mu přes šedesát let, žil ve stanu společně se

svou ženou Lolbiktou. Během mého pobytu se několikrát přihodilo, že jej oslovilo několik mužů, aby ošetřil poraněné soby ve stádě nebo vyléčil někoho z nich. Běžně se také stávalo, že vykládal sny a předpovídal počasí. Znal také legendy o tunguzském bohatýru Chovokovi a množství pohádek. Přestože nezískal od svého děda zasvěcení, měl v Evenckém autonomním okruhu pověst šamana. Motto na úvod této práce je jednou z jeho promluv, které se mi podařilo zaznamenat. Pro své bohaté lovecké a pastevecké zkušenosti byl zvolen brigádýrem 9. sovchozní brigády. Každý sovchoz, jenž vlastnil sobí stáda, vytvořil systém brigád, tj. menších stád, o něž pečovaly vybrané evencké rodiny. Muži, kteří měli stádo na starosti, se nazývali „brigadýři“ a jejich ženy „čumrabortnice“²⁴. Tento systém pochází z raných počátků kolektivizace, kdy byla ze soukromých stád vytvořena stáda sovchozní. Tomuto procesu sjednocování majetku kočovníků se budu věnovat později.

Vypravěčem druhé legendy je Tunguz Michail Ajulčin, který zemřel v Domově pro přestárlé v roce 2001. Když jsem v roce 1994 pobývala na řece Ajave nedaleko osady Čemdalsk v Tunguso-čunském správním celku, strávila jsem v jeho společnosti tři měsíce. Během této doby jsem se seznámila s některými z tunguzských tradičních řemesel (výroba lyží, šití oděvů, obuvi...), které tento šedesátiletý muž ovládal a zaznamenala několik jeho vzpomínek na šamany, kteří v regionu žili a působili. Přestože to byli oficiálně „nepřátelé lidu“, jak si je zvykli nazývat místní sovětští úředníci, a byli pronásledováni, mnoho z nich dokázalo i v dobách vlády sovětské moci léčit v utajení. Represe se tak vyhnuly například strelkovské Duně černé a Duně bílé nebo čemdalskému chaptaji²⁵ Bokorčovi, jemuž také přezdívali Oge²⁶.

²⁴ čumrabortnica — termín vznikl spojením dvou názvů: „čum“ — evencký stan (slovo turkits. původu) a „rabortnica“ — pracovnice nebo hospodářka (z rus. j.)

²⁵ chaptaj — čaroděj (z even. j.), léčil pomocí zaříkávání, měl duchy pomocníky. Na rozdíl od šamana nepracoval s bubnem.

²⁶ Oge — znamená „bílý“ (z even. j.). Chaptaj Bokorčo dostal přezdívku Oge, protože se narodil světlejší než jeho sourozenci.

Stejný osud jako šamany čekal i stařešiny bohatých rodů. Násilný příchod kolektivizace znamenal nejen sjednocení soukromých stád, ale představoval i prudký zásah do fungování rodové společnosti. Jako první byl vyhlášen zákaz polygamie, tolik běžné u náčelníků.

Podle vyprávění O. I. Voronovové z osady Vanavara přišli počátkem 30. let za Tunguzem Barkujou, jedním z nejbohatších stařešinů, představitelé vanavarského sovětu a přikázali mu, aby zapudil dvě ze svých tří žen. „Nová doba nestrpí, aby jeden muž měl více žen. Pro jednoho muže jedna žena,“ tvrdili mu. Pro Barkuju bylo těžké vybrat si jednu ženu a dvě další zapudit, zvláště když byly se svým postavením srozuměny. Nakonec si ponechal tu nejstarší a mladší dvě propustil. „Jedna se vrátila na řeku Čuňu, druhá na Lakme. Byly mladé, a tak měly větší možnost se znovu provdat...“ vysvětlovala Voronovová. „Zanedlouho poté byl však Barkuja odvezen do krasnojarského vězení, kde stejně jako mnozí jiní onemocněl tyfem a na následky této choroby zemřel.“

Tragédie všech starobyklých tunguzských rodů spočívala v opuštění kočovného způsobu života určovaného přírodními podmínkami a v zavržení tradic, které z toho vyplývaly.

V praxi to vypadalo tak, že malá sobí stáda, dříve spásající lišejníkovou kulturu na rozsáhlých pastvištích, byla nahnána do několika společných ohrad a jejich majitelem se stal anonymní sovchoz. Tím byl narušen vztah Tunguzů ke stádům, která jim už nepatřila, a tak postupně odpadl i důvod se o ně řádně starat. „Ti, kteří přijali nový způsob života dobrovolně, jako by zapomněli, že sob není kráva a lišejník pro něj nelze nasušit do zásoby,“ komentoval počátky kolektivizace Michail Ajulčin. „Drželi je v ohradách, kde nebyla žádná potrava, protože ji buď snědli, anebo rozšlapali. Běžně se stávalo, že hladová zvířata protrhla ohrady a zmizela v tajze, kde se přidala k divokým sobům.“

Mezi bývalými kočovníky, kteří už neměli ke stádům žádný vztah, se začalo rozmáhat pití vodky a alkoholismus se rozšířil jako epidemie.



Na snímku je „labaz“ — domek na kůlech, který slouží jako zásobárna potravin a sezonního oblečení. Vyvýšení zásobárny je nutné, potraviny je třeba chránit před medvědem a rosomákem. V pozadí stojí evencké obydlí — „čum“. Pastevci měli na svém teritoriu labazů několik, aby si ulehčili míru věcí, které museli přenášet či převážet na nová pastviště. Zásobárny byly letní i zimní.

Kočovní způsob života se uchoval jen ve velmi omezené míře. Stáda sice zůstala v tajze, ale jejich majitelem se stal sovchoz. Většina Evenků byla donucena se usadit a jejich rodiny dostaly dům. Některé staré ženy odmítaly v dřevěných domech žít a proto si vedle nich stavěly stany. Bolševici však byli neústupní a jejich čumy²⁷ opakovaně ničili. Byly i případy, že někteří lidé změnu psychicky neunesli a utekli zpátky do tajgy. Když je milicionáři chytili, odvezli je do vězení.

„Nedaleko mého domu žila babička Konor,“ vyprávěla v roce 1992 Irina Michailovna Jastrikova, Evenka z Mutoraje. „Postavila si čum, protože v domě nedokázala bydlet. Byl studený, dýmoviště v něm v létě neuděláš a všude je

²⁷ čum — stan, evencké obydlí s kruhovým půdorysem (slovo je zřejmě turkits. původu). Konstrukci tvoří základní tři žerdi, potom se přidávají další. Krytina letního čumu je z březové kůry, zimní čum je pokryt sobími kůžemi. Od 50. let se používá jako krytina hrubá plachtovina, kterou dostávají pastevci od sovchozu či kolchozu.

plno komárů. Hned se to po vsi rozkřiklo a ze sovětu poslali mužiky, aby jí stan rozebrali a spálili. Plakala, až přišla o rozum.“

Přinesl nový politický a ekonomický systém něco dobrého? To byla otázka, kterou jsem často pokládala tunguzským rodinám ve Vanavaře, ve Strelce-Čuni, v Čemdalsku a v Mutoraji. Dotazovaní kladně hovořili o podpoře v podobě sociálních přídavků na děti a o důchodech pro staré lidi. Děti a starci představovali „neproduktivní sílu“, která byla přívažkem zvláště v období hladomorů. Stávalo se, že rodina, která strádala nedostatkem potravy, nechala své nejstarší příslušníky v lese a ti pak zemřeli hladem nebo se stali obětí dravé zvěře. Nejznámějším případem byla stará žena z rodu Njúskágir (rus. příjmení Šelkičin), který kočoval na řece Tetere. „Když umírala, své příbuzné proklela. Všichni, co žili na Tetere, brzy zemřeli,“ vyprávěl Michail Ajulčín, který si ji pamatoval ze svého dětství. Důchody a přídávky na děti takovým situacím předcházely a představovaly dosud nepoznané jistoty.

Ovšem z četných rozhovorů vedených s informátory na řekách Tajmura a Ilimije vyplynulo, že Evenkové dříve o staré lidi pečovali, a to, že je začali ponechávat v tajze, bylo jen výsledkem hladomorů, které nastaly nástupem kolektivizace. Tehdy totiž kolchozní a sovchozní stáda byla nedotknutelná a ti, kteří se o ně starali, z nich nemohli pod hrozbou vězení žádného soba zabít. „Museli jsme se dívat, jak se naše děti plouží hladu. Sbírali jsme kdejaké bobule a smažili jen na zbytcích sádla. Děti nám doslova umíraly před očima. Běžně se pak stávalo, že naši otcové napadli komisi, která stav stáda prověřovala. Několikrát došlo během potyčky i k úmrtí,“ vyprávěla mi v roce 1993 šedesátiletá Evenka z osady Strelka-Čuňa. „Naši starší nás učili, že stáří je dobré ctít, protože je zásobárnou zkušeností.“

Stejnou moudrost nacházíme v následujícím příběhu, který jsem získala v roce 2001 od šedesátileté Jevgenije Aleksejevny Kurejské, evencké básnířky a učitelky ručních prací v Tuře:

„Jednou přijela do bohatého tábořiště stařena a postavila si stan přímo vedle stanu největšího boháče. Když rozdělala oheň, aby si uvařila v kotlíku maso, přiběhli boháčovi synové a stařeně do kotlíku nasypali hlínu a třísky. Stařena si uvařila až pozdě večer, když všichni spali. Když se ráno boháč probudil, bylo tábořiště prázdné. Stařena zmizela.

Po čase se stalo, že maso došlo a všichni hladověli. Boháč si dal zavolat šamana a zeptal se ho, proč se tak stalo. Šaman odpověděl, že neví, ať se boháč zeptá dobrého ducha Chevekiho, že ten se na něj zlobí...

Druhý den se před tábořištěm objevily sáně a v nich seděla stařena. „Já jsem dobrý duch Cheveki, znectili jste mě, a proto máte nyní masa málo! Stáří jste znevážili, nad chudáky se povyšujete! Vaše bohatství vzešlo ode mne a zase se ke mně vrátí zpátky. Dám je raději dobrým lidem!“

Jak stařena řekla, tak učinila. Z boháčů se rázem stali chudáci.“

FRAGMENTY ARCHAICKÉHO SVĚTA

Během svých pobytů v letech 1992 až 1995 jsem se dostávala do kontaktu převážně s Evenky, kteří působili v rolích brigádýrů a starali se buď ještě o sovchozní či kolchozní stáda, ale často spíš o soukromá stáda sloučená do tzv. rodových obščin, které se zformovaly po rozpadu Sovětského svazu a po zániku kolchozů a sovchozů. Věk těchto brigádýrů se pohyboval v rozmezí od 40 do 50 let a byly to skupiny mužů, kteří žili v tajze u stáda bez žen. Úplných rodin se v brigádách nacházelo velmi málo, neboť by musely žít v tajze bez svých dětí a proto raději volily život ve vesnicích. Pracovali zde převážně svobodní muži. V této věkové kategorii jsem mohla jen výjimečně získat materiál, který by mi mohl ukázat, jakým způsobem žili původní pastevcí ještě před začátkem kolektivizace. Tito Evenkové již prošli ruskou výukou a buď svou mateřštinou vůbec nehovořili, nebo ji používali v podobě jakési smíšeniny s ruským jazykem. S tím se také pojila nedostatečná znalost péče o stádo, která se mohla vytvořit jen na základě dlouhodobé zkušenosti. Při vytváření rodových obščin proto vzrostla velká poptávka po „starcích“, Tunguzech, kteří si dokázali znalost zákonů tajgy a potřeb stáda navzdory minulému režimu uchovat a uměli ji vhodným způsobem předávat. A právě takové jednotlivce oslovovala organizace ARUN. Tím se naskytla příležitost i pro mě, abych se za nimi na vzdálená teritoria mohla dopravit.

Začátkem srpna 1993 jsem vrtulníkem vanavarské pobočky ARUNu odletěla od řeky Ilimpije na vzdálenější Tajmuru, kde toho času kočovala rodina pastevice sobů Vačilana. Strávila jsem zde čtyři měsíce a spolu se mnou přiletěla na návštěvu k příbuzným také Nona Pavlovna, šedesátiletá Evenka z rodu Tarpušonok²⁸, která žila usedle v osadě Strelka-Čuňa. Tehdy jsem ne-

²⁸ Do zániku kolchozu v osadě Strelka-Čuňa se Nona Pavlovna Tarpušonok starala o stádo společně se svým mužem Bajgalem Danilovičem, který byl jmenován brigádýrem. Ještě počátkem devadesátých let společně kočovali na řece Jižní Tajmuře.



Návštěva členů organizace ARUN v roce 1993 na řece Tajmuře v Tunguso-čunském správním celku. Byla to jedna z mnoha zastávek v regionu, kdy kočovným rodinám rozváželi benzín, mouku, cukr a zásoby pro ně nedostupných potravin.

čekaně prožila pozoruhodnou zkušenost, která mi umožnila nahlédnout do způsobu života těch, které jsem se rozhodla poznávat. Ocitla jsem se na břehu Tajmury v tradičním evenckém obydlí *čumu* a očekávala běžný chod domácích prací, jak jsem ho znala z dřívějších let: starání se o stádo, lovení ryb a ptactva, řešení všedních záležitostí, období, kdy příbuzní posílají „ta-jožnikům“ vodku, a zoufalé čekání, až se týdenní bezbřehé pití přežene a vše se vrátí do původních kolejí.

Nona Pavlovna Tarpušonok, o níž jsem se později dozvěděla, že zdédila po svém otci šamanské schopnosti, přiletěla z 350 km vzdálené osady Strelka-Čuňa na území, které ještě před založením vanavarského sovchozu začátkem 30. let patřilo jejímu rodu. Nyní v tajze zůstalo jen několik málo jednotlivců v profesi brigadýrů, kteří měli na starosti kolchozní stáda. Obdobně

Tajmura 1993. Vačilan obhlíží spálené území nedaleko tábořiště. Na stromě je veverka „burunduk“. Krátce po odletu ARUN.

na Tajmuře působil Vačilan²⁹ se svou ženou Agdykak³⁰, sestřenicí Nony Pavlovny, jimž část kolchozního stáda po rozpadu Sovětského svazu a kolektivního způsobu hospodaření připadla do soukromého vlastnictví. Průběh svého působení v jejich táboře jsem se snažila zaznamenat tak, jak jednotlivé události na sebe navazovaly a nyní překládám jejich celkový obraz.



První den po našem příletu proběhl velmi prostě — od nutného seznamování se, předávání dárků z vesnice a rozdělování míst, kde bude kdo nocovat, přes obvyklé pití vodky a hoštění chuliktou³¹. Následující den vše v obdobném duchu pokračovalo až do chvíle, kdy se staly dvě události, které další předpokládaný vývoj narušily: Nona Pavlovna náhle onemocněla a vpodvečer se ke stanu nevrátila jedna ze sobic, jejíž vylekané mládě pobíhalo osamoceně a nemohlo ji najít. — Vačilan a Agdykak ze situace okamžitě vyvodili následující: Sobici se zřejmě něco přihodilo, s čímž souvisela pak nemoc stařeny, jejíž duše s ní byla spojena. Před několika lety totiž Nona Pavlovna věnovala sobici Vačilanovi a před tím se o ni intenzivně starala — vzniklo

²⁹ Vačilan — even. muž. jméno, v překladu znamená Úspěšný

³⁰ Agdykak — even. žen. Jméno, v překladu znamená Narozená za bouřky (i v životě může být jako bouřka: mlčí, mlčí... a pak zčistajasna pláče a křičí)

³¹ chulikta — z even. j., sušené, na kousky rozkrájené sobí maso

tak jejich vzájemné pouto. Dva dny jsme strávili v očekávání, zda se stařena uzdraví a sobice se vrátí, zkoušeli jsme zvíře najít, ale marně. Třetího dne se stařeně ulevilo a sobí mládě přestalo matku hledat. Bylo zjevné, že sobice už nepříjde zpátky. Od toho momentu se Noně dařilo lépe a již k večeru se cítila plná síly.

Tři dny poté, co se Vačilan odebral stavět ohrady daleko od tábořiště, se stalo cosi zvláštního. Seděli jsme u večere kolem ohniště ve stanu, když se nedaleko ozvaly rány o strom. Nona se zaposlouchala a po chvíli řekla: „To je Michail Ivanovič (medvěd), nechce, abychom tu tábořili a tluče větvi do stromu. Dráždí ho nejspíš zápach rozkládající se sobí samice. Jestli ji včas nenajdeme a nezakopeme, zítra nebo později zaútočí...” — Hned jak se ráno rozednilo, vzaly jsme s Agdykak psy a vypravily se mrtvou najít. Hledaly jsme až do večera, ale nic našly. Večer se to celé zopakovalo znovu: ozvaly se blízko nás rány a Nona je vyložila jako varování. Dalšího dne jsme vyrazily hned, jak se začalo rozednívat. Do stanu jsme se vrátily se stejným výsledkem. Během oběda se mlčelo, jen stařena vhodila do ohně několik kousků tuku, aby poprosila duchy-ochránce o pomoc. V té chvíli se to stalo. Zatočila se mi hlava a do hlavy mi vstoupil sen. Přičítala jsem to mikrosnátku — byly jsme po dvou dnech velmi unavené, Vačilan s puškou byl

Tajmura 1993. Agdykak balí potraviny, které se chystá odnést do zásobárny.



daleko, ve stanu jsme zůstávaly bez ochrany. V tom krátkém snu jsem zahlédla krajinu a nějaký potok, který tekł ve směru vycházejícího slunce. Když se obraz náhle přiblížil, uviděla jsem v mechu ležet sobí samici natočenou zadníma nohama k potoku. Pak jsem se probrala a vše řekla oběma ženám. Kupodivu to vzaly vážně a začaly mé snění rozebírat. Braly je jako pokyn duchů, kde mrtvé tělo hledat. Nona přikázala, ať vezmeme psy a pustíme se do dalšího hledání. Jediný potok, jenž tu teče, se nachází asi hodinu východním směrem od našeho stanu a jmenuje se Nerunakan.

Vydaly jsme se na cestu takřka okamžitě. Musely jsme jít asi tak hodinu, když tu náhle začali psi, které jsme měly přivázány na provazech, trhat stranou. Pustily jsme je a pak už jsme se jen dívaly, jak nedaleko nás vzlétá do povětří hejno vran. Brzy jsme spatřily sobí samici natočenou zadníma nohama k potoku — už se rozkládala a kolem se šířil zápach. S námahou jsme ji zakopaly a vrátily se zpátky do čumu. Večer jsme s napětím čekaly příchod medvěda.

Ten však už víckrát nepřišel. Usínali jsme s přesvědčením, že duchové předků zasáhli a nebezpečí od nás odvrátili.

„Představy vážící se ke kultu medvěda,“ píše etnografka G. M. Vasilevičová, „byly typické nejen pro Evenky, ale pro všechna lesní sibiřská etnika. Figurky medvěda, které byly nalezeny na území, kde Evenkové žili, pocházejí z neolitu a ukazují na starobylost původu tohoto kultu. (...) Medvěd bývá často nazýván příbuzenskými termíny jako ‚amaka‘ nebo ‚amikan‘ (děd či stařík), ‚amakači‘ (ten, který má děda), ‚ama‘ (otec), ‚ene‘ (matka), ‚ebeke‘ (babička), ‚atyrkana‘ (velká stařena), ‚aka‘ (strýček)... Dávni lovci si totiž všimli podobnosti medvědího a lidského těla a došli k názoru, že medvěd byl dříve člověkem. Odlesk této představy se uchoval ve vyprávění Evenků z horního toku Aldanu o tom, jak byl medvěd jedním z pomocníků, když bůh tvořil člověka. Evenkové od Ajanu si zase uchovali mýtus o medvědu-bratru člověka: Jedna dívka náhodou spadla do medvědího brlohu a přečkala tam zimu. Na jaře se vrátila k rodičům těhotná. Porodila medvídě, které pak vychovávali její rodiče. Potom se dívka provdala a porodila chlapce. Oba brat-

ři rostli spolu a starali se o stádo. Když vyrostli, zachtělo se jim změřit své síly. Starší medvěd napadl mladšího bratra a drápy mu strhl kůži z těla. Mladší tehdy řekl: ‚Nemám drápy, vezmu si místo nich kámen.‘ Vzal do ruky ostrý kámen a udeřil jím medvěda do srdce. Když medvěd umíral, vyslovil zákon — jak medvědy lovit a jak je pohřbívat.“³²

Podobně jako byl vládce tajgy pojmenován „ami“, „amikan“ ..., byl medvěd v případě mého vyprávění od řeky Tajmury nazýván Michailem Ivanovičem. „Ami“ je zástupným označením pro zakázané jméno chomoty-medvěd, jež ukazuje na příbuzenství, stejně jako ruské jméno a otčestvo (opět znamená, že má lidského předka), a je vyjádřením vztahu naplněného uctívostí. Co se týče zaznamenaného příběhu od Evenků z Ajanu, citovaného G. M. Vasilevičovou, narazila jsem na jeho novou variantu, kterou jsem zapsala v tajze nedaleko osady Strelka-Čuňa, když jsem se v říjnu roku 1993 vracela od Tajmury. Vypravěčem byl šedesátiletý Evenek Kim Alexejevič Kočeni (rod Šaniagir).

„Jedna žena šla k řece rybařit. Bylo jaro, tály ledy. Tály i brlohy. Slunce probudilo amikana. Vysoukal se z brlohu a dostal hlad. Šel, až se zatoulal k řece, kde žena rybařila. Přišel k ní, popadl ji do tlap. Odnosl ji do brlohu, a tak tam žili spolu. Hlídal ji, aby neutekla. Ale žena neměla kam jít. Amikan nikdy nechodil daleko.

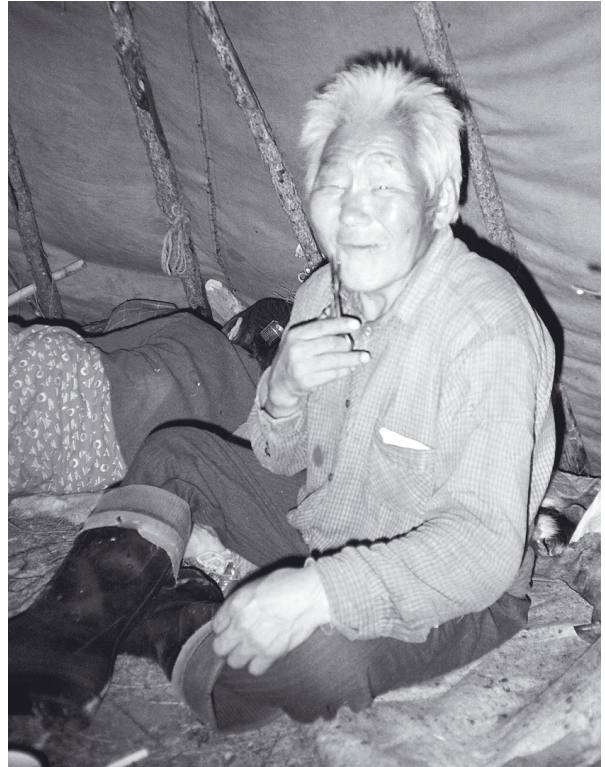
Další jaro žena ztloustla. Porodila mládě. Bylo divné, od pasu nahoru člověk a od pasu dolů medvěd.

A pak se jednou stalo, že amikan odešel na lov daleko. Myslel si, že si lidská žena už zvykla a že ho neopustí. Ale jen co vytáhl paty z brlohu, žena vykoukla ven. Když viděla, že amikan míří daleko, vzala do náruče mládě a utíkala k řece. Zrovna tam plul nějaký cizí člověk. Křikla na něj, aby za-

³² Vasilevič, G. M.: Evenki (k probleme etnogeneza tungusov i etničeskich procesov u evenkov), Nauka, Leningrad 1968, str. 216—217

*stavil. Amikan to ale uslyšel,
protože nebyl ještě tak daleko.
A hrnul si to k řece. Žena však
stihla do lodky i s dítětem na-
skočit a proud je odnesl pryč.*

*Pak muž se ženou připluli
do tábora. Tam jednoho dne
zabloudil vědec, a když uviděl
dítě, velice se podivil. Vyprosil
ho od ženy a odvezl ho s sebou
do výzkumného ústavu...“³³*



*Kim Alexejevič Kočeni. V osadě Strelka-Čuňa mu
říkali Ménivul (z even. j., v překladu znamená
cosi jako „darebák“). Jméno získal tak, že
v dětství pozoroval koupající se nahé ženy a byl
přistižen. Přezdívkou mu zůstala do stáří. Osm let
strávil ve vězení, protože v opilosti zabil svou
ženu. Zemřel kolem roku 2000 v Domově pro
přestálé ve Vanavaře.*

V mnohých evenckých mýtech nalezneme medvěda jako prvního obyvatele země. „Tehdy byla Země ještě velmi malá,“ píše etnograf A. F. Anisimov. „Nejdříve na ní vyrostly hory, řeky, tajga a tráva. Nakonec se objevil medvěd a po něm další zvířata. K četným představám o medvědovi

jako předchůdci člověka na zemi je ještě zapotřebí přidat evencké představy o něm jako o významném duchu-pomocníkovi šamana, jehož nazývali mangi. Zde je důležité doplnit, že mangi je zobrazován jako „napůl zvíře napůl člověk“ a je přijímán jako duch předků...“³⁴

³³ Podobný příběh v různých variantách jsem získala od několika informátorů. Tato varianta je však jako jediná situována do nedávné současnosti. Obvykle vypravěči začínali slovy: „Tenhle příběh se odehrál před Velkou říjnovou revolucí...“, „kdysi dávno“, „velmi dávno“, „kdy to bylo, to už nikdo nepamatuje...“ (pozn. aut.)

³⁴ Anisimov, A., F.: Religija evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenia pervobytnych verovanij, Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, Moskva–Leningrad, 1958, str. 114

Za pozornost také stojí způsob pohřbívání medvěda, jak o něm například hovoří Vasilevičovou zmíněný mýtus Evenků z Ajanu o medvědu-bratrovi člověka. Tehdy medvěd před svou smrtí vysloví zákon, jak je nutné medvědy pohřbívat. Tato pravidla dodnes dodržují někteří lesní Evenkové žijící na východ od Jeniseje. Týká se pohřbívání hlavy, které podrobně popisuje také Anisimov. „Nejprve uvaří hlavu a potom snědí její maso. (...) Proceduru pohřbení hlavy vnímali jako pohřbení celého medvěda. (...) Hlavu odnesli do tajgy, někdy k ní přidali ještě ostatní kosti a kousek masa z každé části těla a od každého orgánu. Dělalo se to tak proto, aby vzkříšený medvěd měl všechny části těla. Hlavu pak pohřbili na visutém mostku mezi kmeny limby.“³⁵ Na příkladu vzkříšení medvěda si všimneme zřetelného vlivu pravoslaví. Se synkretismem se v tajze setkáváme často, Evenkové se novým vlivům nevyhýbali, ale dovedně je přiřazovali ke svým představám a vytvářeli k nim někdy až překvapivé paralely.

V Tunguso-čunském správním celku se podle svědectví šedesátiletého Evenka z osady Čemdalsk s uloveným medvědem zachází takto: „Hlavu medvěda, zbavenou masa, je třeba odnést do tajgy, nedaleko místa, kde byl uloven. Přidají se k ní obvykle přední tlapy, případně kosti nebo kousky masa z různých částí jeho těla. Před hlavu se na zem položí nějaký dárek, jímž lovec uctí medvědova ducha a zajistí si, že se medvěd nebude mstít. Během tohoto malého obřadu lovec medvěda nazývá slovy ,ami‘, ,amikan‘, ,aka‘... a prosí ho o odpuštění.“

Třicetiletá Evenka z Čemdalsku, jejíž muž byl ruský lovec a zachovával evencké obřady, vyprávěla, jak s uloveným medvědem naložili:

„Muž ulovil v tajze medvěda. Na místě zanechal hlavu a přední tlapy, jako to dělávali moji předci. Věděli jsme, že medvědí kožešinu nesmíme držet doma a že je zapotřebí ji co nejdříve darovat. Odnesli jsme ji našim příbuz-

³⁵ Anisimov, A., F., tamtéž, str. 111

ným, aby nebyla v domě a ,amikan' se nemohl mstít. O maso jsme se podělili s příbuznými. Obyčeje se snažíme stále zachovávat. Žijeme v tajze, musíme ctít její zákony. Přestože můj muž se dostal do těchto míst s expedicí, brzy zákonům tajgy přivykl. Cítí, že je potřeba dodržovat to, co se dělalo po staletí. Když chodí člověk po tajze sám, brzy ledacos pochopí. Porozumí, že bez pomoci duchů se neobejde a že není dobré si je pohněvat. Znáám jednu rodinu, kde si medvědí kožešinu ponechali a pak jim umřelo dítě. Proto jsme se jí raději zbavili.“

Přestože Anisimov píše o obřadech pohřbívání medvěda jako o dávných zvycích, nacházíme útržky starobylých rituálů i v současnosti, kdy však složitější obřadnost založenou na rodové pospolitosti nahradila obřadnost rodinná, s daleko menším počtem účastníků. „Poté, co lovci medvěda ulovili (přičemž jeho zabití doprovázeli pantomimou, kdy napodobovali ptáky, aby se medvěd nehněval na lidi)“, popisuje Anisimov, „odnesli jeho tělo do tábořiště. (...) Lovci museli dodržet nimat — obyčej, podle něhož bylo nutné zabitého medvěda darovat někomu z příslušníků jiného rodu. Je nutné však poznamenat, že zvíře nedostal libovolný cizí rod, ale rod zetě, tzn. rod, odkud si lovci, kteří medvěda zabili, vybírali ženy. Člověk, jenž medvěda získal, musel ,zakrýt ránu na jeho těle‘, což znamenalo sejmut kůži, vzít si ji pro osobní potřebu, maso uvařit a podělit se o něj se všemi členy tábořiště, jehož lovci medvěda zabili.“³⁶

Vrátím-li se k tomu, co jsem prožila na Tajmuře, považuji to za skutečně výjimečný zážitek. Nabídl se mi nečekaný vhled do způsobu myšlení, tradičních představ o světě, s nimiž bych se nesetkala nejen ve vesnici, ale ani v tajze, protože v ostatních brigádách či kočovných rodinách žily v té době jen mladší generace. Nejstarší pastevci, kterým tehdy bylo kolem šedesáti až sedmdesáti let, byli většinou převezeni do vanavarského Domova pro

³⁶ Anisimov, A., F., tamtéž, str. 108—109

přestárlé. Taktéž Nona Pavlovna Tarpušonok do tajgy již nikdy neodjela, neboť zemřela na následky tragické události o několik měsíců později, kdy se vrátila do osady Strelka-Čuňa.

V následujících letech také Vačilan a Agdykak začali uvažovat o zakoupení domu ve vesnici. V roce 2000 k tomu jedna vanavarská pracovnice ARUNu poznamenala: „Pokud se Vačilan rozhodne přesídlit do Strelky-Čuni, bude to jejich konec. Nedokáže zvládat pití a nechá se strhnout muži z vesnice. Stejně tak i jeho žena. Za několik měsíců oba dva alkoholu podlehnou.“

O osudu této dvojice nemám dlouhodobě žádné zprávy. Vrtulník létal do této oblasti jen výjimečně jednou do roka.



Nona Pavlovna Tarpušonok na sobu. Tajmura, srpen 1993.

SNY A BDĚNÍ JAKO DVOJÍ REALITA UCTÍVÁNÍ OHNĚ A UČENÍ SLOVEM

Nyní se vrátím opět k zápisům ve svém deníku z roku 1993:

Nona Pavlovna Tarpušonok se uchylovala do snů takřka nepřetržitě. Možná to bylo i tím, že téměř ztratila zrak. Několikrát jsem ji v noci přistihla, jak si ve spánku brouká nějakou píseň. Když jsem se jí na to zeptala asi třetího dne ráno, kdy jsem ji před probuzením opět slyšela zpívat, odpověděla mi, že u nich šamani často zpívají ze spánku, protože rozmlouvají s duchy, a ona byla vyvolena stát se po svém otci šamankou. Protože však pro tuto tradiční víru nebyla příhodná doba — šamany perzekuovali — rozhodla se, že své poslání odmítne. Pak žila dlouhá léta ve vesnici, přestala kočovat a duchy už neslyšela. Nyní však po příjezdu do tajgy se jí zjevil její otec a připomněl jí píseň, která sloužila k jejich přivolávání. Když jsem ji požádala, aby mi ji zazpívala, předvedla mi pouze první sloku. „Dál zpívat nemohu,“ vysvětlila. „Píseň může zaznít pouze při obřadu, nelze ji zazpívat jen tak.“ Dalšího dne mi ukázala, jak dříve evencké ženy poslouchaly zemi, když se snažily určit, kdy se jejich muži vrátí z lovu. Vzala kotlík, obrátila ho dnem vzhůru a přiložila k němu ucho. Tentokrát však žádného muže nevyhlížela, ale poslouchala, aby se zjistila, zda do tábořiště přiletí vrtulník. Místo odpovědi se však zamračila, protože neslyšela nic. „Dlouho nepoletí,“ řekla. A měla pravdu — čekali jsme na něj celé tři měsíce.

Důležitost snu pro tuto skupinu lidí se potvrzovala každým dnem. Ráno, krátce po probuzení jsme byli vyzváni, abychom vyprávěli, co se komu zdálo. Na základě těchto snů Nona Pavlovna vykládala, co nás čeká ve dnech příštích. Posuzovali jsme společně situaci ve vesnici, vzpomínali na příbuzné, o nichž se jim zdálo, a vykládali si, co je asi postihlo, kdo se oženil a kdo zemřel. Nona Pavlovna přitom házela kousky loje do ohně a podle toho, jak praskal nebo hvízdal, určovala úspěšnost lovu pro daný den. Většinou se

podařilo, že uhodla přesný počet zastřelených tetřívků, které Vačilan večer přinesl. Když oheň pronikavě hvízdal, varovala, že se vrátí s prázdnou. A tak tomu také několikrát bylo.

O věštění z ohně píše Anisimov: „Evenk, který se potřebuje poradit ohledně nějaké události ve svém životě s rodinnými ochránci, obrací se vždycky k ohni. Sedne si v čumu do jeho blízkosti, vyhazuje do něj suché, natenko nasekané kousíčky dřeva a přemýšlí a posuzuje otázku, na níž chce znát odpověď. Takovým způsobem vypráví duchu ohně o tom, co si přeje, hovoří s ním o svých cílech, přičemž naslouchá praskání dřeva v plamenech a sykotu uhlíků. Vnímá ‚hlas‘ ducha ohně a podle zvuků, které slyší, se snaží rozpoznat, co mu oheň říká. Podle toho, jak praskotu a syčení rozumí, postupuje dál při řešení své situace. Zdá se, že toto spojení s ohněm není náhodné, ale táhne se jak červená nit skrze všechny obřady kultu duchů-ochránců (duchů-předků). Všude, kde tito duchové figurují, vystupuje také duch ohně: když Evenkové krmili ochránce rodiny, aby dosáhli úspěchu při lovu, vždy tuto krmi vyhazovali do ohniště. Každé uctění těchto domácích duchů bylo spojené s uctíváním ducha ohně.“³⁷

Pozoruhodný byl také vztah Nony Pavlovny k hadům. Vyprávěla, že v dobách, kdy ještě žil její otec šaman, hady uctívali. Mohli k nim chodit domů a když přišli, obdarovávali je barevnými skleněnými korálky. Přátelští hadi byli hnědí, byli to duchové-pomocníci, kteří se zjevovali ve snech. Když o nich Nona mluvila, nebylo často poznat, jestli hovoří o tom, co se jí zdálo, nebo o něčem, co viděla ve skutečnosti. Snoví hadi pro ni byli stejně skuteční jako ti, kteří se vyhřívali na slunci a občas „zašli“ do stanu, aby je navštívili. Takovým hadům se klaněli, dávali jim dárky a střežili se jim ublížit. Hadi je za to chránili a pomáhali jim. Každý šaman měl své hady-pomocníky. Pomáhali

³⁷ Anisimov, A. F., *Religija evenkov*, Izdatelstvo akademii nauk SSSR, Moskva–Leningrad 1958, str. 93

mu při léčbě nemocí. Ale šaman také viděl nemoci v podobě hadů. „Byli to však hadi zelení, kterých je zapotřebí se bát,“ dodávala Nona. Jednoho dne mi vyprávěla tento svůj příběh:

„Ráno jsem vyběhla z čumu, země byla už teplá, vyhřátá sluncem. Můj synek mával rukama, těšil se ze slunečních paprsků. Vynesla jsem z čumu kůže a rozvěsila je po větvích. Pak jsem se vydala se sekýrou v ruce nasekat borovice k podestýlce do stanu. Do hlavy mi přišla najednou vzpomínka na bábu Girkí. Dlouho jsem se jí však nezaobírala, vběhla jsem do čumu, rychle ho vystlala chvojím a vytáhla na světlo syna, aby se na slunci ohřál. V dálce zatokal tetřev. Roztáhla jsem na mech kobereček a dítě na něj položila. Vesele třepalo nohama. Chtěla jsem využít té chvíle, kdy nepláče, abych upekla chleba. Hlína už se prohřála, mohla jsem sázet. Najednou však nastalo divné ticho. Synek usnul? Utíkala jsem se na něj podívat. Měl vypoulené oči a pootevřené rty. Nedýchal. Něco jsem v jeho ústech zahlédla. Co to bylo? — Had. Nevěděla jsem, co si počít. A zase mi přišla ta vzpomínka na Girkí. Někde uvnitř sebe jsem uslyšela její hlas: ‚Hadi milují třpyt korálků, vzpomeň si! Navlíkni je na nit. Udělej očko, jako bys dělala arkán. Očko přilož ke rtům synka a čekej!‘ Všechno jsem připravila, jak Girkí řekla. Korálky se ve slunci zaleskly, až si jich všiml i had. Chvilí váhal, třpyt korálků ho osňoval. Pak se ale přece jen pomalu sunul kupředu. Trhla jsem nitkou, až se očko zatáhlo. Had vyletěl ven a dopadl někam do křoví. A korálky s ním. Řekla jsem mu, ať si je nechá jako dárek, jen aby synkovi už nikdy neublížil. Had dárek přijal a už se nikdy neukázal!“

Jiná situace, kdy také při mém výzkumu sehrál velkou úlohu sen, se přihodila na řece Ilimpiji, kde jsem se dostala k sedmdesátiletým manželům Sídremu a Čochle a žila u nich po dobu dvou měsíců. Zpočátku bylo pro ně velmi těžké přijmout mě, přiletěla jsem vrtulníkem nečekaně spolu s dodávkou humanitární pomoci. Tehdy se do tábořiště dopravilo několik lidí, většinou to byli najatí rybáři, kteří měli podniknout výlov Ilimpije. Po dvou

dnech, když už měli bečky plné ryb, odletěli a já zůstala se starci sama. Asi po týdnů jejich intenzivního pití vodky, kdy jsem se rozhodovala, zda se nemám vydat pěšky podél řeky do 200 kilometrů vzdálené vesnice, konečně zásoba přivezeného alkoholu došla a mohli jsme společně začít komunikovat. Musím přiznat, že návrat do střízlivosti byl těžký, během pití zapomněli, že s nimi žijí, a seznamování muselo začít nanovo. Po otevřenosti vyvolané konzumací vodky byli najednou uzavření, hovořili jen o nejnnutnějších věcech a dávali mi najevo, že jsem cizinka.

Situace trvala asi týden, když se náhle přihodilo, že jsme spolu se Sídrem měli podobný sen. Když jsem se ráno vzbudila, začala jsem vyprávět, že jsem se setkala u stromu se starým člověkem, který mu byl velmi podobný, ale byl to někdo jiný. Odpověděl, že i jemu se zdál podobný sen a že to byl jeho dědeček. Ve snu mě dědečkovi ukázal a on se usmál. Řekl mi, že od té chvíle jsem jejich, protože mě duchové přijali. Bral mě pak s sebou na rybolov a vyprávěl několik příběhů, které ve svém životě prožil nebo mu je vyprávěli jeho blízcí. Náš vztah se jakoby obratem změnil v přátelství, ale bylo zapotřebí tohoto snového potvrzení.

Sídre často přemýšlel o světě duchů, protože se s nimi několikrát setkal během lovu nebo při péči o stádo v tajze. S Čochlou měli jednu společnou zkušenost, která skončila velmi tragicky. Sídre mi o ní vyprávěl:

„Když jsem tudy jel poprvé, cítil jsem úzkost. Můj sob nechtěl jít dál. Tajga byla v těch místech řídká, dřív tam žil cizí rod. Z jeho potomků nikdo nezůstal, lidé buď odešli nebo zemřeli. Tábořiště bylo ještě poznat. K nebi se rýsovaly žerdi, které dříve tvořily kostry čumů. Slyšel jsem najednou cinkání zvonečků, jako by se tudy hnalo stádo. A někdo, jako by to stádo poháněl. Mířil jsem ke břehu Tetere, kde stál náš čum. Čochla mě zdaleka vítala. Na ruce držela dítě. Bylo celé pěkné, kulaté. Tenkrát se nám žilo dobře, měli jsme hodně masa. Ráno jsme se měli vydat na sever.

Jen co se rozednilo, vyrazili jsme na cestu. Slunce bylo bledé. Občas jsme zastavili, aby Čochla nakojila dítě. Najednou jsme byli v místě, kde jsem jel

včera. Sobi nechtěli jít dál. Čochla je pobízela holí. Její sob se splašil a vyrazil kupředu. Měl jsem strach, co bude.

Nedaleko svítily v šeru zbytky tábořiště. Žerdi se vlhkostí jen leskly. Čochla proletěla na sobu kolem čumů a hrůza mi sevřela srdce. Dohnal jsem ji u řeky.

Dítě bylo ztichlé, takhle klidné ještě nikdy nebylo. Čochla seskočila ze soba, chtěla mu zpívat. Ale dítě mělo zavřené oči. Rozvázala kožešinu, do které bylo zabalené. Jeho hrudník se nezvedal, byl divně pokleslý. Když pak odhalila tělíčko, vzalo nám to dech. Dítě bylo mrtvé. Po obou stranách žeber pět tmavých fleků, jako by cizí ruce ten malý hrudník drtily...³⁸

Na Ilimpiji jsem rovněž zažila další okamžik, který mi odhalil myšlení těchto „lesních lidí“. Když jsem se vracela z rybolovu, nečekaně padl na zem v mé blízkosti vysoký, zdravý strom. Po této ráně vyběhli Sídre a Čochla ze stanu a začali naříkat, že se ve vesnici něco přihodilo, nejspíš zemřel někdo jejich blízký. Protože měli stejně jako mnozí jiní pastevci vysílačku, uprostřed dne ji zapnuli a dozvěděli se následující informaci: ve vesnici těžce zbili a zranili jejich vnuka a ten se nyní potýkal se smrtí. Nečekané padání zdravých stromů Evenkové interpretují jako umírání mladých lidí, když padají stromy staré, umírá starý člověk. Podle evenckých představ má každý v tajze svůj strom, s nímž je jeho duše spojena, který pak při umírání odchází spolu s ním. Se stejnou vírou ve spojení lidské duše a stromu jsem se setkala v roce 1991 v Burjatsku, v podhůří Sajanských hor ve vesnici Tagarchaj.

Na Ilimpii jsem se také mimo jiné setkala s určitým způsobem léčení, které v sobě spojuje šamanistické prvky s pravoslavím. V případě jakéhokoli onemocnění Čochla namáčela ikonu se svatým Mikulášem do čerstvé krve, omývala ji, aby zajistila zdraví pro svou rodinu. Před příchodem pravoslaví byl tento magický úkon prováděn pouze na figurkách ochranných

³⁸ Toto vyprávění jsem publikovala v podobě krátkého příběhu; Brzáková, Pavlína: Až odejdu za horu, Eminent, Praha 2004, str. 82–4

duchů, zejména na shingenu³⁹. Když od roku 1880 začala na teritoriu současného EAO působit tzv. Turuchanská putovní církev, jejíž popové vykonávali misie do tábořišť, kde prováděli hromadné křty, získávali kočovníci jako dárek ikony a kříže, které se posléze staly dalšími z šamanských atributů a stejně tak s nimi bylo zacházeno. Příklad obřadu s ikonou sv. Mikuláše, jak jsem ho zachytila na Ilimpui, nebyl nikterak neobvyklý. Tuto ikonu Čochla zdědila po své matce, která ji aplikovala při nemocech tímto způsobem. V moc světce věřila stejně jako v pomoc rodových duchů.

Obdobně s ikonou „pracovala“ také „stoletá“ teta Ulita⁴⁰ z Bajkitu, která byla v roce 1994 na návštěvě u svých příbuzných ve vesnici Čemdalsk na řece Ka-



tanze. Setkala jsem se s ní jen krátce v roce 1994, když ji přivezli, protože oslepla a nemohla už sama žít. Vyprávěli o ní, že je jedinou ženou v okolních vesnicích, která se vdávala z lásky, protože jinak se sňatky dojednávaly. Ve stejné vesnici žila také „bába Kalikó“, zřejmě stejného věku. Říkalo se o ní, že je šamanka a dovede vykládat sny. Po několika setkáních bylo zjevné, že jediné obřady, které dělala, byla tzv. „kapání vodky“ do

„Stoletá“ Evenka Ulita z Bajkitu. Ve stáří oslepla a starali se o ní její příbuzní v Čemdalsku. Snímek pochází z roku 1994.

³⁹ shingken — figurka ducha tajgy (z even. j.). Bývala uložena ve speciální krabičce z březové kůry, kterou nosil na svém hřbetě posvátný bílý sob, zasvěcený nejvyššímu bohu Ekšari. Shingkena Evenkové často pomazávali krví, aby ho „nakrmili“ a on jim pak přinášel prosperitu ve stádě, při lovu i v rodině.

⁴⁰ Ulita nevěděla, kdy se narodila. Řekli jí, že se to stalo v roce, kdy bylo hodně medvědů. Kolik jí bylo ve skutečnosti let, to nikdo netušil. (pozn. aut)

ohně při různých příležitostech jako výraz úcty k ohni — udržovateli života nebo vázala stuhy na stromy na březích řek. Když ji v roce 1995 převezli do Domova pro přestárlé ve Vanavaře, kde také zemřela, zdobila svou postel stuhami a šátky a modlila se nejen k ikoně, kterou držela stále u sebe, ale i k duchům ochráncům a předkům.

S uctíváním ohně jsem se také setkala na Tajmuře u pastevce Vačilana a u několika rodin v osadě Mutoraj. Dvojice šedesátiletých manželů, která kočovala ještě v roce 1991 na řece Čuni asi 60 km od vesnice, uctívala nejen oheň, ale i řeku. Oheň pro ně představoval „život“ a řeku nazývali „matkou“.

Všechny tyto fragmenty mnou posbírané, s nimiž jsem se při svých pobytech setkala, svědčí o dřívější bohatosti duchovního života, o skryté emocionalitě a sounáležitosti s přírodou, v níž se tito „lesní lidé“ cítili být jejími dětmi. „Tajga je naše matka i Bůh, dává nám všechno, co potřebujeme!“ říkaly ženy, které strávily celý svůj život obklopené tajgou a ve stáří byly nuceny žít ve vesnici.

Právě mezi těmito lidmi se mi podařilo shromáždit určité způsoby výchovy nejmladší generace prostřednictvím příběhů. Tyto příběhy jsem seřadila a nazvala je podle toho, ke kterým charakterovým vlastnostem se vztahují. Uvádím tři z nich:

O LÁSCE MANŽELSKÉ

Byly dvě ženy. Každá z nich měla svého muže. Žili ve stanech a dobře se jim žilo.

Oba muži chodili na lov a přinášeli ženám kořist.

Jedna žena muže na lov vyháněla, a když přišel, sotva vešel do stanu, začala se vyptávat. Kde byl, co prý viděl a co přinesl. Muž se sotva držel na nohou. Jen co vešel, žena spustila svým pisklavým hlasem a odpočinout mu nedala. Chudák si sedl na zem a zíral do prázdna, trásl se vzteky. Křičel, ať zmlkne, ale nic nepomáhalo.

Když druhý muž vstoupil do stanu, žena poklekla a sundala mu boty.

„Celý den jsi chodil, celý jsi den lovil. Odpočiň si,“ řekla.

Chápavá žena mu boty stáhla a víc nemluvila. Pak rozestlala lože a dala muži napít.

Když se muž dosyta prospal, položila před něj večeři. Muž se posilnil, napil se čaje a začal jí vyprávět, jak strávil den. A co ulovil.

A tak jim plynul čas.

Zatímco v prvním stanu vřely hádky a neshody, v druhém stanu panoval klid a soulad.

Po čase první muž svou ženu zabil.

Zatímco druhý muž žil se svou ženou šťastně dál až do smrti.

Lesní lidé říkají, že k dlouhému životu vede cesta napůl hladová a střídma.

O LÁSCE

Láska... to není, že se dva do sebe zblázní. To není jen tak. Dřív, to se nehledalo roky, tolik se neztrácel čas! Kdo se chtěl oženit, musel si nevěstu zasloužit. Rody se sešly, vhodnou nevěstu k ženichovi vybíraly. Ti smělejší ženiši, ti si nevěsty sami kradli.

U nás se láskou rozumí, že jednoho člověka k sobě dostaneš. A pak ho poznáváš, zjišťuješ, co to máš za člověka. A tak s ním žiješ.

V tajze ho opatruješ, staráš se o něj, dbáš o jeho pohodlí. Je to tvůj člověk a patří k tobě. Stejně jak ty o něj, tak on se stará o tebe. A pak se žije dobře.

Naši staříci, ti to věděli. Dávnými radami se řídili.

Ostatní je blud a poblouznění — co vyprchá s další říjí. Proto říkáme, že láska, to je poznat svého člověka a naučit se s ním žít.

O VĚRNOSTI

Žili muž a žena. Spolu kočovali, spolu dlouho žili. Jednou na lovu uslyšel muž nářek. Jde blíž a koho nevidí — na větvi visí pizda. A zimou pláče, že by se nad ní snad i svět ustrnul. „To je zima!“ nařiká.

Jen co muže uviděla, zaškemrala.

„Zahřej mě, muži, vezmi mě s sebou!“

Muž se dlouho nerozmýšlel, pizda byla krásná. Strčil ji do podpaží, aby se zahřála.

Ale pizda? Co by!

„Vytáhni mě ven, vždyť mě celou zpotíš!“

„Kam tě mám dát?“ zeptal se muž.

„Dej si mě do kalhot, tam mi bude dobře,“ řekla pizda na to. Muž ji strčil do kalhot, až se pizda smála. A ten muž — ten byl taky rád.

Přišel domů, ani slovo neřekl. Žena cítí, v tajze se něco přihodilo. Ráno muž vstal, ani neposnídal, večer se vrátil a hned ulehl. A pizda pořád s ním.

Když druhý den ráno chtěla žena vytřást kožešinu, pizda z ní vypadla přímo do plamenů. Skáče v ohni jako žabka a nařiká, že se spálí. Pak hups z plamenů ! A už se zas v kožešinách válí...

Když muž přišel domů z lovu, pizda si hned stěžuje. „Tvá žena mě chtěla zabít!“ žaluje.

Muž se rozhněval, vzal nůž a svou ženu zabil.

Druhý den ráno měl celý rod kočovat na nové tábořiště. Ženy zapřahaly sobí spřežení, muži se vydali napřed, aby připravili cestu. Pizda má také zapřahat, ale nic neumí. Umí jen ležet a spát. — Muž čeká den, dva, kdy přijede jeho krásavice. Ale pak v obavách běží domů.

Jenže — pizda leží, tak jak byla. Líná je, krásná sice — a možná víc než milá...

Tehdy muž zaplakal, na družku svou vzpomněl. Soby pak rychle zapřahal a s pizdou v kalhotách už všechno dělal sám...

Od té doby říká, že toho, co máme, si nevážíme. A když to pak ztratíme, tak pláčem...⁴¹

Příběhy a sny jako by v prostředí tajgy nabíraly na větší síle. Lesní lidé obklopeni přírodou jim naslouchají s mnohem větší intenzitou: jsou nuceni při-

⁴¹ Tato vyprávění jsem v upravené podobě publikovala v knihách:

Brzáková, P.: Cesta medvěda, Lidové noviny, Praha 2002, str. 65—67

Brzáková, P.: Dědeček Oge (učení sibiřského šamana), Eminent, Praha 2004, str. 168—186

rodě naslouchat, neboť na ní závisí jejich přežití. Výchova dětí, vztahy mezi lidmi, vztah k sobě samému má najednou jinou míru důležitosti než ve vesnici, kde se život — ať fyzický či duchovní — nenachází v tak velkém ohrožení. V tajze je člověk více závislý na druhém člověku, je nucen se mu učit rozumět a vycházet si vzájemně vstříc. Ještě v poměrně nedávné době fungoval v tajze systém srubů, kam se mohl lovec v nouzi uchýlit a nabrat sil. Tyto „izbušky“ měly svého majitele, ale byly otevřeny pro každého potřebného. Velkou službu prokazovaly zejména v zimním období, kdy teploty klesaly hluboko pod 50 stupňů a kdy by zbloudilý člověk mohl velmi rychle umrznout. Nyní v tajze můžeme narazit na sruby, které patří Rusům a jiné Evenkům. Na první pohled je zřejmé, kdo izbušku postavil. Tunguzové mají totiž mnohem více rozvinutý smysl pro účelnost srubu — vyhledávají jen suchá místa, která nejsou příliš zastíněna a kde se nadržuje voda. Většinou se také nacházejí velmi blízko nějakého vodního toku, tudíž je prostor mnohem otevřenější a vítr, který zde vane, zabraňuje, aby se v okolí srubu zdržovala nesnesitelná mračna komárů, která lidi a zvířata sužují zvláště v parném létě. Za pozornost rovněž stojí estetický vzhled vybraného místa — kvetou zde různé květy, nedaleko roste rojovník bahenní, který velmi pomáhá proti komárům. Staří Tunguzové znali jeho léčebnou sílu, ale také účinky proti hmyzu. S velkým překvapením jsem sledovala, jak Tunguzové nejprve zakryli okna srubu, kde se nashromáždilo velké množství komárů. Pak natrhali rojovník, napěchovali jím vědro a zapálili ho uprostřed srubu. Zavřeli dveře a čekali, až dým zaplní celou izbušku. Asi tak po hodině dveře otevřeli, odkryli i okna a komáři se vyvalili ven. Uvnitř jich však bylo velké množství mrtvých, stačilo je jen smést metličkou a srub byl naprosto čistý. Tento způsob odhmyzení jsem naposledy zhlédla v roce 1994. Když jsem se později pohybovala v lokalitách, kde žila mladší generace, zjistila jsem, že tento „levný“ prostředek proti hmyzu vůbec neznají. V roce 2000 se dokonce v osadách objevily jakési japonské tablety, které se v srubech zapalovaly a odstraňovaly komáry obdobným způsobem. Předtím je však bylo nutné koupit — ale rojovník rostl kolem izbušek takřka všude.

Ruské sruby nejsou příliš útulné. Tunguz dává přednost pohodlí a účelnosti. Rusovi jako by stačilo, že má střechu nad hlavou, protože „domov“ na něj čeká ve vesnici a proto ani příliš nedbá o čistotu. Tunguz je zvyklý využívat prostor tajgy a vytvářet si pohodlí všude, protože VŠUDE je doma. Tajga je totiž jeho domovem. Proto si také vytváří ve srubu zásoby — ačkoliv vůbec netuší, kdy do něj opět zavítá.

V tajze existuje nepsaný zákon nezištné pomoci člověka člověku. Proto si může každý, kdo do srubu zabloudí, vzít co potřebuje. Častokrát jsem byla svědkem, jak jsme společně s nějakým evenckým lovcem našli v lese izbušku a vždycky v ní něco nechali pro toho, kdo přijde po nás. Jednou se dokonce přihodilo, že nám izbuška po dvěstěkilometrovém pochodu, kdy jsme byli bez jídla, zachránila život. Našli jsme v ní mouku a čaj, dříví na rychlý zátop a na oplátku jsme v ní nechali patrony, bez nichž jsme se mohli obejít. — To však bylo do roku 2000. Tento rok se zdá být v Evencku v mnoha ohledech zlomový. V době, kdy se slavilo 70. výročí založení EAO, připravovaly se nové gubernátorské volby. Kniha, kterou jsem napsala společně s ruským lovcem a etnografem-korespondentem Vitalijem Voronovem, vyšla ještě s podporou bývalého gubernátora. Velmi záhy však funkci převzal B. Zolotorjov, který kandidoval s plánem, jenž měl převratně zdvihnout ekonomiku okruhu. Je těžké posoudit, do jaké míry měla jeho koncepce hospodaření skutečně zlepšit ekonomickou situaci evenckého obyvatelstva, nebo zda šlo o jiné cíle. Výrazně však zvítězil nad svým protikandidátem Evenkem, jehož program se spíše zaměřoval na prosperitu pasteveckou a loveckou, vycházející z tunguzské tradice. Zolotorjov v úzkém spojení s naftařskou společností JUKOS měl hlavní zájem o surovinové zdroje, tzn. především o ropu. Původní snahy navrátit evencké etnikum blíže tajze a tradičnímu způsobu přežití vedle tohoto gigantického plánu vyzněly skutečně naplano. S novou koncepcí zároveň přišly i nové priority a nový systém hodnot. Evenkové často žertem říkají, že během posledních let prodělali obrovský evoluční skok: „Do 30. let jsme žili na úrovni prvobytně pospolné společnosti, od 30. let jsme nastoupili na

cestu k socialismu a začátkem 90. let jsme překročili práh a ocitli se rovnýma nohama v evenckém kapitalismu.“

Nový systém prudce poznamenal zejména mezilidské vztahy a nutně se z vesnic dostal i do tajgy. Dnešní izbušky nečekají na nezvaného hosta. Obvykle bývají vyloupené a prázdné. Málokdy se stane, že v nich zbloudilý návštěvník najde něco k jídlu, o patronách ani nemluvě. A v zimě se těžko dočká u kamen připraveného dříví na podpal. Přibývá tak případů, kdy vymrzlý lovec sice do izbušky dorazí, ale pak už nemá sílu, aby našel dříví a ohřál se. Později jej najdou zmrzlého. Něco podstatného se změnilo — v osadách dominuje trh, důvěra mezi lidmi mizí a dodržování starých zákonů bývá hodnoceno jako hloupost. Nechci působit staromilsky, etnograf by měl být prost emocí a přistupovat k sbíranému materiálu pokud možno objektivně. Ovšem během svých výzkumů jsem se často ocitla v ohrožení života, a tak mi nezbyvá, než dávnou tradici „tajožníků“ nejen zmínit, ale i ocenit.

Selhání dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů vede často k velmi zmatečnému chápání toho, co zrovna probíhá. Zatímco podle jednoho vzorce logicky očekáváme, že v izbušce, která není zamčena, najdeme jídlo a dříví — tedy „pomoc“, z pohledu majitele srubu, který již přijal jiná pravidla a který myslí a jedná podle jiného vzorce (buď srub zamkne a zajistí, aby se dovnitř nikdo nedostal, nebo v něm nezanechá vůbec nic z obavy před zloději), je pro něj nesmyslné izbušku dávat k užítu někomu druhému, pakliže ví, že se tam dlouhý čas nedostane. Ze stejného důvodu v izbušce ani žádný příchozí své věci nenechá, protože mu srub nepatří a nemá tudíž důvod, aby ho něčím ze svého zásoboval. Abychom mnoha situacím, která zde nastávají, lépe porozuměli, je nutné naučit se rozlišovat a třídit významové struktury, v nichž se v dané oblasti pohybujeme. Velmi názorný výklad toho, oč se jedná, nalezneme v knize Clifforda Geertze *Interpretace kultur*⁴², který na vhodně zvoleném příkladu demonstruje obdob-

⁴² Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 17–20

né selhávání dávných vzorců, vedoucí k těžkým omylům, jež trefně označuje jako „zmatení jazyků“.

Uvedu další příklad, kdy nutně musel tradiční vzorec selhat — zaznamenala jsem ho na Tajmuře v roce 1993. V této době už sovchoz ve Strelce-Čuni neexistoval, pozemky a sobi byli navraceni původním majitelům, kteří byli schopni se o ně postarat a vytvořili tzv. rodovou obščinu. Vačilan získal své rodové území na Tajmuře a sovchozní stádo, o něž pečoval ve funkci brigádyra přešlo do jeho soukromého vlastnictví. Protože on a jeho žena byli prakticky jediní, kteří neměli zájem přesídlit do vesnice, byli odkázáni sami na sebe. Jejich stádo začalo časem degenerovat, bylo zapotřebí obnovit krev. Tehdy jsem u nich žila již dva měsíce a čekala, že pro mě přiletí vrtulník — tak mi to alespoň slíbili z organizace ARUN, neboť měli v té době svážená děti z tajgy na začátek školního roku do Tury a Vanavary. Počasí však nepřálo a vrtulník naším směrem neletěl. Spojení s osadami a lovci a pastevcí v tajze zajišťoval systém vysílaček. Vysílačku měl i Vačilan. Každý den jsme poslouchali, zda se situace ohledně vrtulníku nezměnila, ale žádné zprávy jsme neobdrželi. Pak se objevila možnost, že jeden z pastevců, majitel stáda nedaleko Tury, si objednal vrtulník, aby odvezl náklad masa na jih regionu. Podařilo se nám s ním spojit a přislíbil, že pokud se mu podaří letět nad námi, vyzvedne mě a vezme do Tury. To se však nakonec nestalo. Přesto udělal na Vačilana velký dojem: vnímal jej jako silného muže, připodobňoval ho dřívějším stařešinům a náčelníkům. „On může všechno,“ říkal. Uběhl další měsíc a objevila se jiná příležitost. Měla jsem odletět jakýmsi vrtulníkem do Tury. Vačilan se mě rozhodl použít jako vyslance pro svou věc. Stále myslel na rozhovor, který vedl s majitelem stáda od Tury. Požádal mě, abych mu přednesla následující žádost: „Dříve byl v tajze nepsaný zákon, že si lidé jednoho rodu pomáhali. My, kteří se staráme o stáda a žijeme takovým způsobem života, jako žili naši předkové, ctíme staré zákony a dodržujeme je. Ty i já pocházíme z jednoho slavného rodu, nejsilnějšího v naší oblasti — z rodu Kurkogir. Kurkogirové si vždy pomáhali. Slabší ctil silnějšího a silnější

pomáhal slabšímu. Obracím se k tobě s žádostí o pomoc. Naše stádo na Tajmuře potřebuje novou krev. Sobi jsou malí a slabí, je nezbytné, abychom je obrodili. Dej nám jednoho nebo dva plemenné sobí býky — žiješ v dostatku a chybět ti nebudou. My si nežijeme nejlépe. Jednou nadejde doba, kdy rod Kurkogir zažije lepší časy. A právě proto musíme staré zákony dodržovat. Evenků je už málo.“

Tehdy mi Vačilan ještě řekl: „Na tebe dá, od tebe to pochopí. Kdybych ho potkal. I mě by určitě pochopil, ale já nemůžu z Tajmury odejít.“

Pokoušela jsem se tehdy Vačilanovi vysvětlit, že sob je drahý (tehdy stál asi 5 tisíc rublů, měsíční penze byla od 150 do 300 rublů) a že ho majitel stáda nejspíš zadarmo nedá. Ale on se urputně hájil starým zákonem a trval na svém — byla to jeho realita, v níž žil.

Později jsem dotyčnému majiteli napsala dopis a ačkoliv si byl ochoten se mnou korespondovat o různých tématech, tuto prosbu přešel bez jakékoliv odezvy. Bylo zřetelné, že žije v jiném světě. Obchodoval s parožím, navazoval kontakty mimo region, uvažoval o přivážení turistů na svůj pozemek (s nabídkou lovu na medvěda) a choval se jako běžný podnikatel. O staré zákony zanikajícího rodu nejevil žádný zájem. Návrat k pastevectví pro něj představoval způsob výdělků, ve kterém spatřoval perspektivu. Společně se svým bratrem plánoval vydělávat finance díky cizincům, které chtěl na svůj pozemek přilákat.

Další příklad určitého „zmatení jazyků“, v tomto případě ve vnímání pomoci nebo v interpretaci toho, co vlastně pomoc je, se odehrál před mýma očima v témže roce, ale tentokrát na řece Ilimpíi. Tehdy přistál na břehu vrtulník vypravený organizací ARUN, která rozvázela humanitární pomoc pastevcům do tajgy. Vrtulníkem přiletělo množství úředníků z Vanavary, kteří si chtěli udělat do tajgy výlet. Tehdy Sídremu přivezli několik pytlů nudlí, pytel perníků a sušenek, zhuštěné mléko, solené máslo, sodu, benzín a od příbuzných vodu. Úředníci s sebou přivezli sítě, že si nachytají „trochu ryb“. Na místě se zdrželi dva dny a v podstatě uspořádali výlov. Když

odletěli, Sídre a Čochla zůstali na břehu „prázdné řeky“. Sídre pak musel odjíždět na lodce daleko, aby měli s Čochlou co jíst (kromě produktů přivezených ARUN). Zatímco úředníci odlétali z Ilimpie s „sebedojímajícím“ pocitem, jak nebohým kočovníkům pomohli, Sídre je v duchu proklínal, protože mu „vyprázdnili řeku“. „Tomuhle říkají pomoc,“ vrtěl nechápavě hlavou. Pak přišel několikadenní déšť a nudle, perníky a sušenky mu zplesnivěly.

Z těchto dvou příkladů vyplývá, jak rozdílná může být interpretace jedné události, jak ji její aktéři pro sebe dešifrují: co je dobré v očích jednoho, nemusí být dobré v očích druhého, co je důležité z pohledu jednoho, toho si druhý nemusí vůbec povšimnout, protože přikládá důraz něčemu naprosto jinému.

Když se po rozpadu Sovětského svazu začaly vracet pozemky kočovníkům, vznikaly v různých částech EAO rodové obštiny — sovchozní a kolchozní majetek byl rozdělen a navrácen původním majitelům podle stanovených pravidel. Někteří z Evenků, již získali svůj pozemek zpátky, se rozhodli, že se pokusí do tajgy navrátit i se sobím stádem. Muž však potřebuje do tajgy ženu, a tak bylo záhodno najít takovou, která by byla ochotna z vesnice odejít. Tunguz středního věku z rodiny Pikunov žijící ve Vanavaře se s pomocí dohazovače (jak se to dodnes v EAO často praktikuje, neboť jsou mezi vesnicemi obrovské vzdálenosti a mladí lidé se často nemohou setkávat a seznamovat) spřátelil s mladou dívkou z Tury. Dohazovač dohodl s její rodinou, co bude zapotřebí, aby mladík dívce daroval nebo jakým způsobem má svou budoucí ženu zabezpečit, a Pikunov odešel na několik měsíců na lov, aby získal dostatek kožešin, prodal je a mohl se oženit. Dohoda mezi rodinami byla uzavřena v létě 1994 a mladí lidé se měli setkat a začít spolu žít na jaře 1995. Pikunov slovo dodržel, ostatně podle tradice nebylo ani možné, když splnil slib a záležitost byla smluvena, aby pak druhá strana odstoupila, a na jaře se vypravil vrtulníkem do Tury. Dívka, která však celou dobu trávila ve vesnici v prostředí, kam se za prací přistěhovalo mnoho pra-

covníků z různých částí Ruska a užívalo dostatek různých sociálních výhod, se seznámila s Rusem. S Pikunovem se sice sešla, ale sňatek s ním rozhodně odmítla, protože z jejího pohledu bylo mnohem prestižnější vzít si Rusa. To, co by před lety bylo nemyslitelné — že by dívka odmítla po dohodě obou rodin muže, který přinesl výkupné (rodina by nabyla špatné pověsti), nyní proběhlo naprosto beztrápně. Pikunov musel odjet s nepořízenou zpátky do Vanavary.

Jiným příkladem je používání jména. Když se v čumě obracíme na někoho přítomného, nesmíme jej oslovovat jménem, neboť je to v rámci evencké kultury považováno za neslušné. K tomu účelu slouží zástupná slova jako: otče — „ami“, strýci — „aka“, babičko „oňoko“, ženo — „así“, muži — „beje“, dívka — „chunad“, děvče — „asadkan“, chlapče — „bejetkon“ apod. Skutečné jméno se pak používá pouze v případě, že dotyčný člověk není přítomen — např. Pádik je v tajze — „Pádik agi du bisin“, Silbirik je u řeky — „Silbirik bira la bisin“. S používáním ruských jmen a otčestev se otázka slušnosti významově posunula. Při oslovení je možné ruská jména používat. Oslovení „Vasiliji Ivanoviči“ je považováno za uctivé, na rozdíl od „Pádiku“, které je vnímáno jako urážka (zvláště v případě, když „Pádik“ znamená v překladu „Malý vzrůstem“ nebo také „Prst“).

Zda byl přijat skutečně vítaný host se pozná velmi snadno. Podle evenckého obyčeje může člověk, který je přijat, sdílet domácnost svého hostitele až do té chvíle, kdy se rozhodne sám odejít. Host se mohl zdržet na návštěvě i několik měsíců, ve všem za něj zodpovídala hostitelova rodina. Před tím, než host odjel, uspořádalo se na jeho počest pohoštění. Když odjel, stůl se neuklízelo až do dalšího dne, protože by to dotyčnému mohlo přinést na cestě neštěstí. Den po odjezdu se pak na něj ještě v dobrém vzpomínalo.

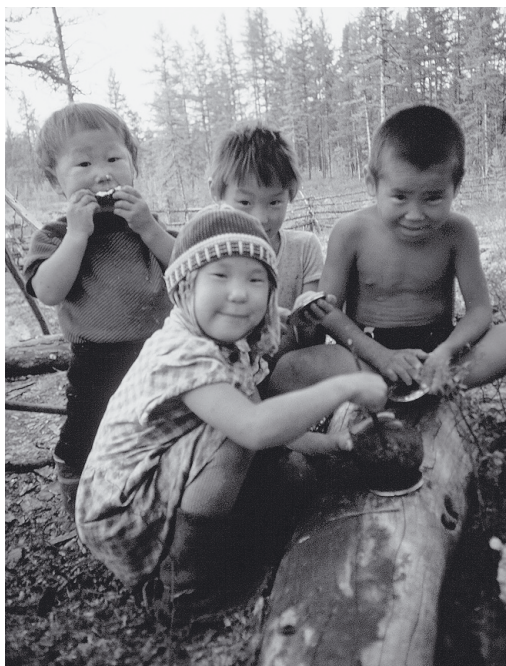
Při společném stolování, když chce člověk dát znamení, že už nebude pít další hrnek čaje (prázdný hrnek vždy znamená, že si host přeje dolít), vez-

me hrnek a otočí ho dnem vzhůru. Je to znamení pro hostitele, že je jídlo a pití u konce a že se dotyčný chystá vzdálit. V mnoha tunguzských rodinách žijících ve vesnici toto znamení již neznají a když jsem v několika případech hrnek obrátila dnem vzhůru, hostitel zrozpačitěl a domníval se, že jej chci urazit. Pak bylo nutné, abych svůj postup vysvětlila.

Všechny tyto zmíněné případy dosvědčují, že to, co je v rámci jedné kultury vnímáno určitým způsobem, může být v rámci druhé kultury interpretováno jako pravý opak. K největším a tragickým omylům tudíž docházelo, když byli Evenkové nuceni žít od 30. let ve vesnicích v domech se čtverhranným půdorysem. Když to, co bylo podle soudu Rusů pro ně dobré, odmítali, Rusové je za jejich „zatvrzelost“ trestali. Evenkové (zvláště pak nejstarší generace) však přijmout ruský a sovětský systém takřka ze dne na den ne-



„V tajze tě řeka vždycky nakrmí. Sobi ti dají maso a mléko, ve vesnici jsou jenom konzervy. Proto dávám přednost tajožnému životu“, řekla v roce 1992 sedmdesátiletá Evenka, která do roku 1993 kočovala spolu se svým mužem a stádem nedaleko osady Mutoraj. Poté se musela přestěhovat do vesnice: o stádo ji připravili její příbuzní v době nepřítomnosti jejího muže.



Osada Mutoraj je nejizolovanějším osídleným místem v tunguso-čunském správním celku. Největším problémem místních je alkoholismus. Přestože vrtulník přistane v Mutoraji jen několikrát do roka a vodka tudíž není k dostání, připravují si Mutorajci alkoholický nápoj „brágu“ z droždí a cukru. Destrukce pramenící ze života bez jakýchkoliv motivací je zde rok od roku stále citelnější. Do roku 2000 v Mutoraji fungovala základní škola, ale protože se místní učitelka rozhodla přestěhovat do Vanavary, škola byla zavřena. Mnoho rodin s dětmi migrovalo do větších osad, jako je Vanavara nebo Tura. Pokud se v Mutoraji objeví nějaké děti, je to pouze v době letních prázdnin, kdy navštěvují své izolované příbuzné.

dokázali. Ruská kultura se svými prvky v jejich očích působila nelogicky. Staří lidé si stavěli čumy vedle domů, protože byly pro ně pohodlnější a poskytovali jim takový způsob života, který byl pro ně snadný. V roce 1992 vysvětlila mi sedmdesátiletá Evenka z tábořiště nedaleko osady Mutoraj:

„V čumu a v tajze máš všechno při ruce. V čumu můžeš rozdělat dýmoviště a komáři dovnitř nezaletí. Dýmoviště v domě neuděláš. Čum si můžeš postavit těsně u řeky a máš pak dostatek vody. Dům už ti ve vsi přidělí a musíš čekat, zda ti vodu někdo přiveze. U vesnice nejsou ryby, protože tam žije hodně lidí a ti je už vychytali. V tajze tě řeka vždycky nakrmí. A pro duši je tajga krása! Vidíš, jak všechno kvete a všechno voní. Natrháš si vlochyňě a brusinky, když dostaneš chuť. Sobi ti dají maso a mléko, ve vesnici jsou jenom konzervy. Proto dávám přednost tajožnému životu...“

Pozoruhodný je vztah Tunguzů k prostoru. Na začátku této kapitoly jsem se zmínila, že Tunguz je VŠUDE doma. Když jsem se během svých výzkumů v tunguso-čunském a bajkitském regionu Evenků dotazovala, co pro ně znamená domov, odpověď byla jednoznačná — „Tajga.“ Zpočátku jsem tuto od-

pověď vnímala spíše filosoficky, ale záhy jsem pochopila, na jak reálném základě je založena. Z dalších odpovědí jsem se dozvěděla, že čum (evency „du“) je pouze místo na přespání. Všechny činnosti se totiž většinou odehrávají venku. Tunguzové si pro své tábořiště vybírají otevřené prostory na březích řek, kde fouká vítr a kde je proto v létě výrazně méně hmyzu. Tábořiště by rovněž mělo být tam, kde je dostatek suchého dřeva, kde rostou plody, které sbírají. Také by měl být — což je vlastně nejdůležitější — v okolí dostatek lišejníku pro jejich stádo. Jdou-li na lov, chodí většinou ve dvojicích po „trapinkách“, loveckých stezkách, které vyšlapaly na rodovém území jejich předci. Nikdy si s sebou neberou příliš věcí, vše potřebné naleznou na své trapě. Tajga—prostor je pro ně skutečným domovem. Mají přesný přehled o tom, kde stojí labaz — zásobárna, kde na ně čekají některé druhy potravin, které si tam dovezli na jaře. Vědí, za kterým ohybem řeky je v křoví ukrytý čajník. Nemusí brát s sebou konvici, aby se na cestě posilnili horkým čajem. Na jiném místě je schovaný kotel, v němž si mohou uvařit rybí polévku. Na lov vycházejí nalehko, aby se zpátky vrátili jen s ulovenými ptáky nebo zvěří. Svůj prostor, na němž kočují, mají systematicky rozdělen na části, které zabírají pastviny, a na místa, která jsou vhodná pro lov. Systém zásobáren a rozložení potřebných věcí je propracován velmi umně a Tunguzům zaručuje pohodlí, tolik nezbytné pro přežití v drsné severské přírodě. V zimě přespávají ve srubech, kde v létě připraví dostatek dřeva, aby je v obrovských mrazech stačilo jen podpálit. Pokud zrovna sruby sami neužijí, jak jsem již psala, myslí tím i na druhého člověka, jemuž tím mohou zachránit život.

KRAJINA, POČASÍ A HYBNÉ SÍLY V PŘEDSTAVÁCH DÁVNÝCH A SOUČASNÝCH TUNGUZŮ

„Krajina a počasí se nemají chválit,“ řekl mi v roce 1993 Vačilan, když jsme obcházeli spáleniště nedaleko jeho tábora. „To si jen člověk uvykl dávat všemu přívlastky. Krajina a počasí nejsou krásné ani ošklivé, nejsou dobré ani špatné. Jsou takové, jaké jsou. Když budeš počasí chválit, může se kdykoliv pokazit. Co se hodí tobě, nemusí se hodit tajze. Počasí je jako nálada, jako smích a pláč. I tajga pláče jako člověk, aby se zas mohla radovat. Je chvíle pro slunce a chvíle pro déšť. Když člověk pláče, může i tajga plakat, i bůh může plakat... Člověk má být ve svých soudech opatrný. I slova mají svou sílu, nikdy nevíš, co zmohou, co způsobí...“

Takovým silám (počasí, horám, řekám, krajině) říkali Tunguzové odpradávně „musun“. Tento výraz poprvé zapsal Ryčkov a ve snaze vysvětlit ho, hledal jeho původ ve slově „mu“ — voda. Tento pokus však v rámci kritiky ze strany jiných badatelů neobstál, zejména vedle výsledků výzkumů G. M. Vasilevičové. Ukazuje se, že tato hybná síla „musun“, nenachází v jiných jazycích svůj ekvivalent. Etnografka Vasilevičová popisuje tyto nestálé energie přírody následujícím způsobem: „Tyto představy Evenků se uchovaly z různých vývojových etap. Nejstarší z nich (u Evenků od řeky Podkamenné Tunguzky) byla představa o pohyblivé síle, kterou vlastnily téměř všechny síly přírody: ‚musuči‘ (od ‚muchulken‘ — což doslova znamená ‚mající musun‘) — jako vítr, déšť, mraky, řeky a další jevy přírody, nacházející se v pohybu. Musuči byly také hory, protože podléhaly zvětrávání a končily rozpadem. Existence této hybné síly našla své místo různým způsobem i v jazyce Evenků. Když hovořili o nějakém přírodním jevu, nenazývaly ho jménem, ale používali vždy zájmeno ve třetí osobě jednotného čísla (ona, on). Termínem musuči nazývali i předměty vyrobené člověkem jako například luk-samostříl, kterým zabíjeli zvířata. Náhodné naplnění se vysloveného

přivedlo Evenky k tomu, že byli velmi obezřetní v tom, co nahlas říkali: bylo zakázáno vyslovovat špatné věci, neboť se vyslovená slova mohla přeměnit v realitu, protože měla musun.⁴³

O silné musun obsažené ve slovech hovořila v roce 1993 i Nona Pavlovna Tarpušonok:

„Když zemřel můj muž Bajgal Danilovič, nesměla jsem mluvit špatně, nadávat a klít nejméně rok. Slova mají velkou sílu a rušila by jeho klid. Je dobré obyčej dodržovat tři roky. Tak dlouho trvá spojení zemřelého s naším světem.“

Klít není dobré ani na starých tábořištích. Tunguzové proto kolem nich projížděli mlčky, aby na sebe nepřilákali pozornost duchů. Pokud na lovu narazili na nějaké pohřebiště, raději je mlčky obešli. Jméno zemřelého fungovalo jako způsob jeho přivolávání, proto nikdy jména zemřelých nevyslovovali.

„Termínem musun se s rozvojem šamanských představ začala nazývat část pozitivní lidské síly — síla ducha horního světa, kterou šaman získával pro sebe a pro posvátného soba. Když šaman obdržel musun, sob se stal nedotknutelným a šaman byl považován za musuči (obdarovaného, talentovaného),“ píše dále Vasilevičová. „S objevením se představ o duchách-hospodářích začali Evenkové termínem musun nazývat duchy nejrůznějších přírodních jevů: musun řeky, musun průsmyku, musun ohně, musun jezera, musun čumu (...). Také musun hory u těžce překonatelných průsmyků... Každý musun měl své místo, kde sídlil: musun řeky u peřejí, musun hory v průsmycích, musun jezer byl v některých jezerech, musun ohně v ohništi,

⁴³ Vasilevič, G. M.: Evenki (k probleme etnogeneza tungusov i etničeskich procesov u evenkov), Nauka, Leningrad 1968, str. 227

musun domu (čumu) v místě za ohništěm, musun obydlí pod prostřední žerdí, kterou někteří ilimpijští Evenkové považovali za duši čumu (main) a dělali ji delší než ostatní žerdi. Všechny tyto musun se objevovaly v představách Evenků v lidské podobě. Když se k nim člověk choval dobře, odpovídali mu také dobrem.“⁴⁴

Nedaleko osady Čemdalsk se nachází místo, které je sídlem musun. Rusové mu říkali „garšok“, Evenkové tento název převzali, ale vyslovují jej jako „garčok“. Padesátiletý Tunguz z rodiny Pikunov (rod Njúskágir) mi o něm vyprávěl tento příběh:

„Na řece Podkamenné Tunguzce, v místě, kde se jí říká Katanga, roste ze země podivný kus stromu. Říkám strom, ale strom to snad ani není, vypadá spíš jako kořen a roste tam po věky věků. Uprostřed toho kořene je jamka. Je hluboká a pohlcuje věci. Říká se, že je polyká. K tomu kořeni chodili odpradávná Tunguzové, aby se mu klaněli a nosili mu dárky. Ozdoby z korálků, ze sobího paroží. A garčok jim plnil jejich přání. Kdo byl dobrý, tomu dobro, ale zlému oplácel zlem. Jednou k němu přišel Rus nebo Ukrajinec, nevím přesně. Vysmíval se garčoku a Evenkové ho varovali, že dodnes na to místo chodí lidé a házejí tam mince, křížky, nože, náhrdelníky a amulety. A ten garčok pomáhá. A že byli i takoví, kteří ho chtěli potupit, ale se zlou se potázali. Rus řekl, že půjde chytat ryby a že si garčok vyzkouší. Připlul taky po řece. Sedl si ke garčoku a začal se mu vysmívat. A pak do něj kopnul... Garčok se ani nehnul. Rus mávl rukou a že se vrátí k řece. Udělal tři kroky a najednou uklouzl a natáhl se na zem. Noha se mu zapletla do kořenů a když se zkusil pohnout, zjistil, že je zlomená. Doplazil se pak do lodky a pomalu vesloval do Čemdalsku. Tam se mu nohu snažil doktor vyléčit, ale dostala se mu do ní sněť a on o nohu přišel. Museli mu ji uříznout. Takové věci se děly... Pak vím ještě o jednom Tunguzovi. Bylo hezky a ten

⁴⁴ Vasilevičová, G. M., tamtéž, str. 228

beje se rozhodl, že ke kořeni zajede na lodce. Vyplul z Čemdalska a jel asi 80 kilometrů, až ho konečně našel. Přirazil ke břehu a hrnul se k němu. Obešel ho, našel ten otvor a plivnul do něj slinu. Začal se smát. Pak se otočil, že půjde pryč. Ale zakopl a jak padal, spadnul hlavou na kámen. Na místě umřel.

Sám jsem na tom místě byl a donesl jsem garčoku dárek. Ta síla plní přání. Garčok je tam pořád. A pořád k němu někdo z místních chodí a hází do něj dárky. Pohlcuje všechno, jako by byl bezedný...“

Evenkové často uctívali a dodnes ještě uctívají nejrůznější přírodní anomálie. Bývají to nejčastěji tlusté kořeny, zbloudilé obrovské kameny uprostřed řek nebo stromy, z jejichž jednoho kmene vyrůstají dva. Takové stromy nazývají šamanskými stromy, mají obvykle nějakého ducha či musun, jimž Tunguzové přinášejí dárky, obracejí se na ně se svými žádostmi a prosbami o uzdravení. Podobně jako Evenkové se klanějí těmto musun (ovšem nazývají je jinak) další sibiřské národy, z jejich nejbližších sousedů jsou to například Něnci v Jamalo-něneckém okruhu či Burjati v Burjatské republice. Následující vyprávění mi poskytl Michail Ajulčin, který je znal z vyprávění svého otce Sogoča a týká se právě podivně rostlého stromu:

„Byl jsem tehdy malý. Otec mi vyprávěl, že to bylo v zimě a nic nerostlo, všechno bylo pod sněhem. Ležel jsem v čumu a nikoho nepoznával. Starala se o mě matka. Venku bylo plno sněhu. Byla doba, kdy se otec vracel z lovu. Matka měla o mě strach, bála se, jestli přežiju. Otec pak přijel na lyžích z obchůzky, byl po trapách prohlížet železa. Přivezl několik sobolích kožešin. Když mě uviděl, vyděsil se. Vypadal jsem hrozně. Otec dlouho přemýšlel, co bude dělat, a pak se rozhodl, že si poradí stejně, jako to dělávali jeho rodiče, když byl nemocný. Vzpomněl si na lék, o kterém mu vyprávěl otec jeho otce.

Vstal brzy ráno. Od časného večera s nikým nepromluvil, teď si mlčky připnul lyže a vydal se do tajgy hledat ten strom, který má sílu vracet zdra-

ví. Hledal jedli, která vypadá velmi zvláště, z jejího kmene vyrůstají jen dvě silné větve a vypadají jako dva kmeny. Hledal dlouho a před setměním ji konečně našel. Ta jedle měla nejsilnější kmen, jaký kdy viděl a z něj vyrůstaly z něj dva další. To místo, ve kterém se spojovaly, připomínalo tak trochu kříž. Došel až ke stromu a z pušky na něj vystřelil – to aby zaplašil zlé duchy. Pak vzal pilku a uřezal ty dva kmeny nahoře a potom dole ten silný. Špalek, který se podobal kříži v sobě schovával dutý prostor s léčivou mízou. Hodil si ho přes rameno a vydal se k čumu.

Pořád jsem blouznil, měl jsem horečku a byl jsem tak slabý! Otec zanechal špalek do čumu a sekyrou ho rozštípl na dva kusy. Mízu zachytil do nádobky a dal mi ji pít. Brzy jsem se uzdravil. To strom mi dal svou léčivou životní sílu.“

Tunguzové také uctívali léčivé prameny. V jejich blízkosti ověšovali stromy a keře pentlemi a šátky, aby si získali přízeň ducha pramene (musun). Na taková místa se konaly velké výpravy, zvláště v době, kdy někdo onemocněl. Víru v léčivost takových míst převzali od Evenků také někteří Rusové.

Při přechodu říčních toků se Evenkové klaněli musun řeky, aby je zdárně pustila na druhý břeh. Nona Pavlovna Tarpušonok mi v roce 1993 na řece Tajmuře vyprávěla, jak v době jejího dětství uctívali musun řeky: „Byla jsem tehdy velmi malá. Pamatuji si, jak rodiče vybrali několik sobů, kteří měli nést na svých hřbetech malé děti. Na čela jim připevnili ozdoby, aby si jich říční duch všiml a zejména ty před divokým proudem ochraňoval. Na krk jim pak ještě přivázali všelijaké barevné fáborky a zvonečky a na sedla taky. Potom nás, děti, posadili do sedel, zapřáhli jednoho za druhým a začali jsme procházet říčním tokem. Rodiče zatím prosili musun, aby nám nedal utonout. Když jsme se ocitly na protějším břehu, rodiče musun poděkovali a pustili se sami do brodění.“

Obdobný způsob překračování řeky zaznamenala také Vasilevičová: „Úspěšný přechod těžkými místy na řece nebo průsmekem byl podle představy Evenků zvládnutelný právě s pomocí jejich musun. Děkovali mu tak, že



Nona Pavlovna Tarpušonok nejraději vzpomínala na minulost svého rodu a obřady, které dělal její otec šaman, při vydělávání kůží. Na snímku odstraňuje nožem „purta“ z kůže zbytky šlach. Této části sobí kůže se také říká „kamas“ (evencky „ósa“) a z několika takových kusů se šije tradiční zimní obuv zvaná „untý“. Untý ve vsích obouvají i Rusové, protože se jedná o nej kvalitnější obuv do velkých mrazů. V posledních letech se šití takové obuvi věnuje stále méně Evenků. Obuvnické činnosti se ve vsích (zejména ve Vanavare a v Tuře) chopili přistěhovalí Tádžici. Naučili se některé tunguzské motivy a nyní jimi vyšívají lemy bot. Na některých untách nalezneme vyšité holoubky, to je však již vliv ruské kultury. Pro vyšívku se nejčastěji používají barevné korálky, nejčastěji z umělé hmoty, ale také i ze skla.

rozhazovali v těch místech po špetkách tabák nebo na větvíčku pověsili ,lokoptyn‘ — stuhu, pruh nového plátna nebo začali rozstříkovat do všech stran čaj a přitom opakovali: ,Aja bidevi, bejune bukel‘ — ,Aby se nám žilo dobře, pošli nám zvěř!“⁴⁵ Právě na takových místech, kde se přinášeli podobné oběti a dávali dárky, bydlely hybné síly musun.

Vasilevičová uvádí jako poslední musun — místo v čumu naproti vchodu, je muž Evenkové říkají „malu“. Na tomto místě není zvykem nikdy sedět. Na-

⁴⁵ Vasilevič, G. M., tamtéž, str. 228

chází se pod nejvyšší žerdí, někdy se nad něj věší stuhy nebo pruhy látky. Ačkoli je obýván prakticky celý prostor čumu, toto místo zůstává vždycky prázdné. Protože jsem se s uctíváním tohoto místa již nesetkala, Evenkové v pasteveckých brigádách seděli či leželi po celém stanu, mohu se spoléhat pouze na vyprávění o tom, jak takové místo vypadalo. Během svých výzkumů jsem však získávala jen částečné popisy, stejně útržkovité jako najdeme v poznámkách Vasilevičové. Jedinou výraznější výpověď mi poskytl šedesátiletý Tunguz Michail Ajulčin, který si „malu“ pamatoval z dob svého dětství, ještě před tím než byl nucen přesídlit se do vesnice: „Bylo zvykem, že když jsme překočovali na nové místo, museli jsme si získat přízeň místních duchů. Rodiče vyrobili malé figurky — říkalo se jim ‚buni‘ (‚buni‘ znamená ‚země‘) a ty pak schovali v čumu na posvátném místě naproti vchodu. Tam byly ukryté, věděli jsme o nich a věřili, že nás budou chránit a přinášet nám užitek. Čas od času jsme je krmili — mazali — krví zvířat, která jsme ulovili. Když nadešel čas a museli jsme se přesunout zase jinam, buni jsme vzali, poděkovali jim a odnesli je do tajgy. S sebou jsme je nebrali, protože nové místo vyžadovalo nové buni, nové ochránce, novou sílu. Další buni jsme pak vyrobili na novém místě a opět je ukryli v čumu.“

Nejsem si jista, do jaké míry toto vyprávění odpovídá skutečnosti, ale to je již téměř nemožné ověřit. V pasteveckých brigádách se již obdobné praktiky nekonají, protože nejstarší generace již vymírá a mladí se s nimi nikdy nesetkali.

Zato jsem si však několikrát všimla, jak mladí Tunguzové (nejčastěji míšenci) uctívají musun svých motocyklů. Zdá se, že se jedná o nevědomé převzetí dávných obyčejů. Klaní se hybné síle stroje a prosí ji, aby je zachovala ve zdraví a při životě. Tento jednoduchý obřad připomíná šamanské praktiky očišťování automobilů v republice Tuva, které jsou ovšem mnohem složitější a vyžadují přítomnost šamana. Uvedený příklad je jiný v tom, že se uživatel klaní musun svého stroje sám a navazuje s ním niterný vztah, jako by měl motocykl svou živou „duši“.

POJEM „DUŠE“ V PŘEDSTAVÁCH EVENKŮ TUNGUSO-ČUNSKÉHO A BAJKITSKÉHO REGIONU

(Rekonstrukce původních představ a současnost)

S pojmem „duše“ se v etnografické literatuře setkáváme velmi často a ne vždy je tento pojem užit tak, že vystihuje s přesností, oč se jedná. Obvykle si pod tímto slovem představujeme jakousi substanci, která oživuje tělo a když pak tělo opustí, člověk umírá. V podstatě je tomu obecně tak, ale u přírodních národů se setkáváme se systémem mnoha duší (či řekněme substancí), jejichž složením je utvářen život.

Evenkové mají pro duše několik názvů a každý z nich odpovídá jiné substanci nebo také jinak řečeno — různým součástem toho, co v souhrnu nazýváme „člověk“ — „Ille“.

Anisimov⁴⁶ a Vasilevičová⁴⁷ zmiňují nejčastější termíny — omi, chaňjan a main. Když si uvědomíme, že se představy o oživující síle formovaly po dlouhá staletí, můžeme jen stěží říci, zda jsou všechny tyto názvy součástí jednoho systému představ nebo spíš pozůstatky různých systémů, které se uchovaly a vytvořily systém další. Navíc si musíme uvědomovat, že se tyto představy předávaly ústní formou, nikdy se nezapisovaly, a tak s nimi každý mohl nakládat podle vlastních úvah. Pokud tyto myšlenky připustíme — a to udělat můžeme, protože kromě těchto představ o duši nám do komplexu možných výkladů přibyly ještě prvky, které Evenkové přijali, když se setkali s pravoslavím — zjistíme, že vedle sebe existuje řada nejrozumnějších interpretací toho, co je „duše“.

⁴⁶ Anisimov, A. F.: Religia evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij, Akademia nauk SSSR, Moskva–Leningrad 1958, str. 56–89

⁴⁷ Vasilevič, G. M.: Evenki. Istoriko-etnografičeskije očerki (XVIII–XIX. v), Nauka, Leningrad 1969, str. 224–227

Podle Evenků je oživujícím impulsem, který přichází na zem z horního světa — „omi“. Omi v překladu znamená „počátek“ (nebo také „děloha“). Je to substance, která se rodí na svět a když odchází, vrací se do „shromaždiště omi“ — „omiruk“ („ruk“ — „obal“ či „sídlo“), kde čeká na nové zrození. Omi je prosta vlastností, není z tohoto světa. Když však do tohoto světa vstupuje, spojí se s fyzickým tělem a ožíví je, nabyde určitých vlastností a stane se z ní „chaňjan“. Termín „chaňjan“ znamená v překladu „stín“, „odraz“. Když jsem se během svých výzkumů v tunguso-čunském a bajkitském regionu EAO ptala, co si kdo pod termínem „chaňjan“ představuje, nejčastěji Evenkové hovořili o „stínu“, který je odrazem fyzického těla, může cestovat ve snech, objevovat se na vzdálených místech, aniž by to člověk, jemuž patří, věděl. Chaňjan u šamanů je silnější, šaman ho dokáže ovládat a vysílat, kam se mu zlíbí. Může se tak vědomě objevovat na různých místech, ať již ve spánku nebo za bdělého stavu. Může tak navštěvovat horní svět Ugu buga nebo putovat do dolního světa Chergu buga.

Ve chvíli, kdy člověk umírá a chaňjan se odděluje, může se zjevit příbuzným, aby jim dal zprávu o svém odchodu do světa mrtvých. Chaňjan člověka lze také poškodit — není dobré do stínu, který vrhá tělo na zem, házet špičaté předměty nebo na něj šlapat. Pokud je chaňjan zraněn, člověk onemocní.

Dalším termínem je „main“. U Evenků od řeky Podkamenné Tunguzky se tímto slovem rozumí „život“. „Main je bůh a život v mém těle,“ popsal tuto svou „duši“ šedesátiletý Tunguz Kim Alexejevič Kočeni v roce 1993. Anisimov interpretuje „main“ jako duši-osud: „V představách Evenků je rovněž main chápána jako individuální štěstí, úspěch. Osudem byla míněna prostým zrakem neviditelná nit, která se táhne od hlavy člověka do horního světa Ugu buga přímo do rukou nejvyššího božstva. V evenckém jazyce má toto božstvo řadu označení: Amaka, Ševeky (Seveke — Cheveki), Main. První z nich — Amaka znamená děd, starší bratr otce, starší bratr matky. Může to být rovněž medvěd nebo bůh. Druhé božstvo — Ševeki (Seveki — Cheve-

ki) představuje ducha nebe, hospodáře horního světa, boha, případně zobrazení ducha — idol, nebo ducha ochránce. Poslední z názvů horního božstva — Main znamená vládce lidských duší a jejich osudu, hospodáře horního světa, boha, nebo také štěstí.⁴⁸

Velmi sporně působí Anisimovův výklad termínu „main“ pomocí slova „osud“. Termín „Osud“ je velmi často používán v rámci ruské kultury a osobně mohu říci, že stále více docházím k přesvědčení, že není vhodným výrazovým prostředkem pro objasnění „main“. Úvahy o osudu člověka se do evencké mentality dostaly zřejmě až mnohem později, zřejmě při styku s ruským obyvatelstvem a během postupného osvojování si ruského jazyka. Mnohem typičtější pro evencký způsob myšlení je používání slova „kutu“, které znamená „štěstí“ (ovšem nepoužívá se ve smyslu „main“ — život). Kutu je podle Tunguzů jakousi substancí, s níž se člověk narodí, je jí obdařen a která usměrňuje jeho život. „Člověk buď kutu má a je dobrý lovec, má štěstí, nebo kutu nemá a jeho život je těžký,“ vysvětlila mi v roce 1993 Nona Pavlovna Tarpušonok. Během mého pobytu na Tajmuře ji zajímalo, zda kutu mám či ne. „Kutu-ja bisin?“ ptala se mě, když jsem se vracela z rybolovu. Několikrát se mě ptala, jestli mám v životě štěstí. Bylo cítit, že je to cosi, jakýsi přídavek, který je předpokladem pro dobrý život.

Main chápala Nona jako boha. Ale její bůh byl víc pravoslavný, neboť nosila křížek a modlila se v ruštině. Slova však často komolila a sama nerozuměla, co vlastně říká, protože rusky moc neuměla.

Podle Kima Alexejeviče Kočeni, Agdykak a Nony Pavlovny Tarpušonok sídlila main v břiše. Pokud došlo k přerušení spojení main v břiše s bohem v horním světě, člověk zemřel. Spojení dokázali navázat jen velmi silní šamani — byla to ona neviditelná šňůra.

⁴⁸ Anisimov A. F., tamtéž, str. 61–2

Další substancí či „duší“ je podle představ Evenků fyzické tělo — beje. Je neoddělitelnou součástí člověka stejně jako omi/chaňjan a main. Mohli bychom zmínit ještě další substance, jako je například dýchání nebo síla rozkladu, která vstupuje do těla po smrti a zůstává tam, dokud z něj nezůstanou jen holé kosti. Poté, co přestane dýchání, oddělí se od fyzického těla chaňjan a přemění se zpátky v omi, která se vrátí buď na mýtický strom světa v podobě ptáčka a čeká na nové zrození, nebo k pramenům mýtické rodové řeky, kde se nachází omiruk — jakési shromaždiště těchto duší. Po určitém čase, když si to horní božstvo přeje, se vrátí zpátky na zem a narodí se v novém fyzickém těle beje.

Několikrát jsem zde zmínila horní a dolní svět. Podle evenckých představ je totiž svět rozdělen na tři základní vrstvy — na střední zemi, kterou obývají lidé, na horní svět Ugu buga, kde sídlí božstvo Main či Cheveki, a na dolní svět Chergu buga, kde přebývají duše-beje zemřelých. Obřady, kdy šaman odvádí duši zemřelého se týkají beje. Rituál vyprovázení zemřelého do dolního světa se dělal poté, co z fyzického těla na pohřebišti zůstaly jenom kosti. Tehdy příbuzní navštívili šamana a požádali jej, aby zemřelého odvedl do Chergu buga.

Podle Vasilevičové⁴⁹ musel šaman duši-tělo převézt po smrti do říše mrtvých duší. „Tam pak prodlévala až do své smrti, po níž buď přešla do ‚el-lamraku‘ (dolního šamanského světa), pokud to byla duše zlá, nebo do světa již nerodících se duší nazývaného ‚nektar‘, byla-li to duše dobrá. (...) Duše lidí ve světě ‚nektar‘ žili v podobě ptáčků.“

Následující příběh o duši-ptáčku jsem zaznamenala v tábořišti na řece Katarambě nedaleko osady Surinda v roce 1992. O svém dětství mi tehdy vyprávěla sedmdesátiletá Evenka Lolbikta:

⁴⁹ Vasilevičová G. M., tamtéž, str. 225—6

„Rodiče jsem neměla, jen dědečka a babičku. Náš čum byl malý, tři lidi moc místa nezaberou. Oba stařečky už k zemi klonilo stárí. Co bude s naší malou holčičkou, až zemřeme? — Často na to mysleli. Ale ta doba byla vzdálená a staříci vedle mě mládli. Měli mě rádi a starali se o mě, jak jen uměli. Ale říká se, že staří lidé by neměli žít v jednom obydlí s mladými. Staří lidé totiž mladým berou sílu a žijí pak z ní sami.

Líhávala jsem vedle babičky. Byla hodně stará a nemocná. Pak se stalo, že najednou zemřela. Usnula a ze spánku se už nevzbudila. Když to dědeček uviděl, honem mi ustlal jinde. Ale chaňjan babičky se mě držela a nechtěla mě pustit. Měla mě moc ráda. Nechtěla odejít. Měla strach, co se mnou bude. Chtěla mě vzít s sebou. Bránila jsem se. Babička byla pořád u mě, na prsou mě tlačilo. Hlava mě bolela. Potom jsem onemocněla. Děda se rozhodl šamanit.

Vytáhl medvědí sádlo a nasypal ho na žhavé uhlíky. Potom začal obcházet kolem mě a zaříkávat: ‚Duchu, duchu zemřelé babičky, odejdi od naší Lolbikty, je malá — malá, neber ji k sobě, duchu zemřelé babičky.‘

Ležela jsem a ani nedutala. Děda obešel kruh a začal odříkávat znovu: ‚Duchu, duchu zemřelé babičky, odejdi od naší Lolbikty, je malá — malá, neber ji k sobě, duchu zemřelé babičky.‘ Babiččina chaňjan se stáhla do mých nohou, ale byla tam pořád dál. Děda obešel kruh a zopakoval: ‚Duchu, duchu zemřelé babičky, odejdi od naší Lolbikty, je malá — malá, neber ji k sobě, duchu zemřelé babičky.‘ Udělal tak třikrát, třikrát obešel čum i zvenčí. Ležela jsem a nemohla se pohnout. Až si dala babička říct. Ulevilo se mi. Pak přiletěl malý ptáček a sedl si do kouřového otvoru čumu. Dlouho seděl, díval se na mě. Pak přiletěl blíž a sedl si mi na hřbet ruky. ‚To babička se přišla rozloučit. Odchází od nás,‘ vysvětlil mi dědeček. Ptáček zacvrlikal, zahýbal ocáskem a byl pryč. Do večera mi bylo dobře. Babička mě pustila. Určitě bych umřela, kdyby jí to děda nerozmluvil.“

Konstrukce, na níž Evenkové pohřbívali zemřelého, měla podobu jakéhosi voru umístěného na čtyřech vysokých kůlech. Evenkové ji nazývali „nuku“.

Takto vypadala konstrukce „nuku“, na níž se tradičně pohřbívalo. Snímek pochází z tábořiště 30 km od osady Mutoraj z roku 1992. V současné době je již opuštěné, protože majitelé stáda jsou příliš staří, aby se o soby postarali. Tato konstrukce nebyla původně postavena za účelem pohřbívání, jedná se spíš o nedostavěnou zásobárnu „labaz“. Ale tradiční nuku vypadalo přesně takto.



Tato podobnost s vorem nebyla náhodná. Podle tradičních představ duše odplouvala po mýtické rodové řece do světa mrtvých. Od 30. let minulého století se způsoby pohřbívání však v mnohém změnily. Evenkové, kteří byli přesídleni z tajgy do vesnic, se museli přizpůsobit zvyklostem ruského obyvatelstva a začít své zemřelé pohřbívat na vyhrazeném hřbitově. Přesto si určitým způsobem zachovaly jistá specifika tradičního pohřbívání.



Rozvalené „stoleté nuku“, na němž bylo pohřbeno tělo dvouletého dítěte. Mezi dřevy prosvítá bělavá kůra z břízy, která tvořila okraj postýlky, v níž bylo dítě uloženo. Snímek byl pořízen v roce 1992 nedaleko osady Mutoraj.

Nejstarší evencké hroby v tungoso-čunském regionu najdeme v blízkosti osady Mutoraj. Většinou se nejedná o tradiční nuku („vory“ na kulech), ale jsou to hroby silně ovlivněné pravoslavím. Při přechodu Tunguzů na usedlý způsob života přišlo nařízení, aby těla zemřelých pohřbívali do země.

Evencký hrob vypadá tak, že u paty stromu pozůstali vykopou jámu, do níž vloží tělo. Poté, co tělo zasypou, uříznou stromu korunu a na zbylý kmen pověsí do plachty svázané předměty, které potřeboval zemřelý během svého života. Do dědictví přecházejí pouze nástroje a nářadí, jež odkázal svým dětem, protože železo bylo vždycky v tajze vzácností. Ostatní věci patří po smrti jemu, jsou nedotknutelné, a kdo by tento zákaz porušil a odnesl si je, mohou u dotyčného nebo jeho rodiny vyvolat nemoc nebo způsobit smrt.

Tunguz z osady Strelka-Čuňa mi v roce 1994 vyprávěl, že tímto způsobem pohřbili šamanku. Přestože si před smrtí přála, aby její tělo položili na nuku, nemohli jí vyhovět a pohřbili ji do země: „Od té doby se kolem toho místa děly divné věci, byly i případy, že tam lidé přišli o život. Protože to bylo blízko prvních domů, jednou jsme dostali příkaz, abychom tam vykopali jámu. Už se zapomnělo, že je tam pohřbená šamanka. A když kolchozníci kopali, najednou narazili na pás ledu a v něm bylo zmrzlé čísi tělo. Velice se vyděsili. Jeden z nich pak sebral odvalu a tělo z ledu vyndal. Viděli, že je to žena, a kdosi si vzpomněl, že tam pohřbili šamanku. Rozhodli se raději její tělo pohřbít, jak se patřilo — postaru. Udělali v tajze nuku a tělo na něj položili. Od té doby se už nedělo nic, její duch mohl odejít tam, kam patřil.“

Pohřbívání šamanů bylo velmi propracovanou záležitostí. Pokud umístili šamana tváří na východ, jeho duch neměl klid a místa, kde bylo tělo uloženo, obcházel a škodil. Z jeho ducha se stal bludný duch. Když pohřbívali chaptaje Ogeho z Čemdalsku (o něm jsem se již zmiňovala v jedné z předchozích kapitol), bylo nutné, aby mu příbuzní hned po smrti umístili do řitního otvoru osikový kolíček, aby jeho chaňjan odešla správným směrem (otvorem). „Také bylo důležité,“ vzpomínal dotyčný Tunguz z Čemdalsku,

„aby své duchy-pomocníky někomu před smrtí předal. Pokud by to neudělal, začali by duchové, kteří v šamanovi ztratili svého ‚hospodáře‘, škodit a proměnili by se v ‚čerty‘. Říká se, že v domě, kde žil, straší. Vím, že žádného pokračovatele už nenašel.“⁵⁰

Poslední a nejčastější způsob pohřbívání je zakopání zemřelého do země. Na hrob je umístěn pravoslavný kříž, na jehož rameni obvykle stojí sklenička na vodku nebo čaj, a kolem něj se postaví nízká ohrada. Při návštěvě hrobu přinese dotyčný trochu jídla a pití, aby zemřelého nakrmil. Někdy je na hrobu taktéž umístěna hvězda jako symbol sovětské moci. Pozůstalí také mohou na hrobě vysadit malý jehličnan nebo na něj položit umělé květiny. Obavy ze zemřelých nejsou již takové, jako bývaly ještě začátkem 90. let. Nejstarší generace umírá a mladí již k udržování tradic nemají žádný vztah.

Nona Pavlovna Tarpušonok mi v roce 1993 vyprávěla o tom, jak umíral její muž Bajgal Danilovič:

„Když cítil, že jeho chaňjan odchází, svolal si nás k sobě. Všichni chtěli být u toho, aby se s ním rozloučili. Ležel na posteli, byl bledý. Ale mluvil a říkal nám, co vidí, abychom si to mohli pamatovat. Bylo to v zimě.

Říkal, že vidí, jak jedou za ním. Viděl je všechny, jak k němu přicházejí a mýjejí ho. Spoustu z nich poznal – svého otce, děda, praděda. Byl to dlouhý argiš – sobí spřežení s lidmi jeho rodu. Přátelsky se na něj usmívali a zvali ho, aby jel s nimi. Učagové byli vyzdobeni a všichni ti lidé, co seděli v jejich sedlech si byli něčím podobní. Byli to spíš stíny než lidi. Svého děda poznal, pamatoval si ho z času, kdy byl ještě malý kluk. Seděl na bílém učagovi a na bradě měl řídký vous. A krajina, kterou jeli, byla zapadaná sněhem, stopy vidět nebylo. Bajkal Danilovič pak naposledy otevřel oči, aby nás uviděl.

⁵⁰ Čerti — termín, který se objevuje u Evenků vlivem pravoslavných misionářů. Evenkové také používají slovo „diavol“ — „dáběl“. Tunguzové hovoří o čertech, ale mají většinou na mysli zlé duchy. Ti se často objevují v podobě hadů a červů — jimž se evencky říká „kulikar“.

Potom nejspíš nasedl na učaga, který měl prázdné sedlo a přijel pro něj. Pak jsme zakryli jeho chladnoucí tělo a jeho oči se pořád dívaly do dálky...“

Nona mi pak ukázala fotografii svého zemřelého muže. Neměl zatlačené oči, ležel v dřevěné rakvi a kolem něj stál hlouček příbuzných. „To je poslední památka,“ řekla. Bylo pro mě velkým překvapením, že zemřelého fotografovali, ale vysvětlila mi, že to dělají vždycky, když má někdo ve vesnici fotoaparát. Očekávala jsem v tomto smyslu něco jako tabu, úctu k zemřelým, ale v tomto případě nikdo žádný strach z připoutání ducha nepociťoval. Jen jeho jméno se nesmělo po tři roky vyslovit.

Další postup, jak Evenkové ještě v 60. letech nakládali s tělem zemřelého, najdeme opět u Vasilevičové: „Obřad odvážení duše zemřelého do světa mrtvých prováděl šaman rok po rozkladu těla. V regionech, kde byl silný vliv ruského obyvatelstva nebo pravoslavné církve (Jakutije nebo Poamuří), se dávno upustilo od pohřbívání na dřevěnou konstrukci, ale dávalo se přednost zakopání těla do země. Podle tradice zemřelého omyli — pokropili, ne krví, ale vodou, oblékli do nového oděvu a okouřili tukem. Potom jeho tělo zavinuli do kůže a spustili do vykopaného hrobu. (...) Společně s tělem kladli do hrobu jeho osobní věci a jedno stehno zabitého soba. Místo pro hrob zvolili vždy na vyvýšeném břehu řeky, aby ,bylo odtud daleko vidět‘. Kolem hrobu stavěli plot. Rozbité nádoby patřící zemřelému nechávali ležet u hrobu, někdy je navlékli přímo na kříž. Měkké věci rozvěsili na větve kolem.“⁵¹

Hroby, které jsem během svých pobytů zhlédla, byly stejnou měrou „upravené“ tak, jak je popisuje Vasilevičová. Na větvích kolem nich viselo proděravěné nádoby, na hrobech ležely staré čajníky, hliníkové kbelíky a nejrůznější zničené nádoby. Pokud patřil hrob dobrému lovcovi, ležela na něm lebka medvěda nebo losí hlava s rozložitým parožím.

⁵¹ Vasilevič, G. M.: Evenki (k probleme etnogeneza tungusov i etničeskich procesov u evenkov), Nauka, Leningrad 1968, str. 242

KULTURNĚ-OSVĚTOVÁ ČINNOST VE 30. AŽ 50. LETECH A JEJÍ DŮSLEDKY V PODOBĚ ZTRÁTY IDENTITY PŮVODNÍCH PASTEVCŮ

V jedné z předchozích kapitol jsme si předvedli několik příkladů, jak se prostřednictvím jednoduchých příběhů předávala moudrost v době, kdy psané slovo neexistovalo. Tento způsob výchovy se z prostředí tajgy spolu s příslušníky nejstarší generace, pro které bylo vypravěčství nedílnou součástí života, postupně vytratil. V 90. letech bylo ještě možné vyhledat v některé z brigád na území EAO nadaného vypravěče, ale v posledních letech tato generace Tunguzů vymřela. Mnoho příběhů tak zaniklo, protože Evenkové nikdy nevyvinuli písmo, a tak každé vyprávění, pokud se nepředalo někomu, kdo by si je zapamatoval, zaniklo spolu s jeho vypravěčem. Příchodem Rusů a sovětské moci začala naprosto jiná éra — objevila se písemnost: evenkština byla převedena začátkem 30. let do latinky (to se však dlouho neudrželo) a v roce 1931 do azbuky, rozšířené o čtyři fonémy, pro něž ruština neměla vhodné ekvivalenty.

Sovětská moc znamenala pro kočovné Evenky prudký zvrat. V dobové literatuře vycházející v 50. a 60. letech se můžeme dočíst o začátcích budování osvětové činnosti ve 30. letech, ale jen stěží se už dopátráme osobních výpovědí těch, kteří tuto osvětovou činnost osobně zažili a odmítali ji. V době, kdy se Evencko formovalo jako sovětské, byl založen Evencký národnostní okruh, se kladl důraz na posilování sovětské moci, ale vůbec se nehovořilo o následcích, které její zásahy do kočovného života Tunguzů ve skutečnosti mají. Ani dnes se tyto chyby příliš nepřiznávají a etnikum zbídačené konzumací alkoholu a bez vidiny jakékoliv perspektivy nenachází ve stávající společnosti téměř žádné uplatnění. Abychom ještě lépe následkům tohoto asimilačního procesu porozuměli, je třeba si ukázat, jakým způsobem fun-

govalo ruské školství od počátku svého působení na území EAO a jak se vyvíjelo až do současnosti.

Podle autorů N. M. Koviazina a K. G. Kuzakova⁵² sehrála v roce 1927 velkou roli v kulturním rozvoji okruhu tzv. Turinskaia kul'tbaza Komiteta Severa. Jejím úkolem bylo všestranně zvyšovat kulturní a ekonomickou úroveň tunguzského lidu a slučovalo v sobě několik zařízení, které této myšlence měly sloužit. Jednalo se především o první internátní školu, nemocnici, veterinární a zootechnickou stanici, pekárnu, baňu (saunu) a jakousi etnografickou stanici věnující se vědeckému výzkumu v okruhu. V době, kdy Evencký autonomní okruh vznikal, stály na jeho území pouze tři základní školy, ale postupně byly zřízeny další ve všech osadách.

Pro starší vrstvy obyvatelstva vznikly speciální kurzy likvidování negramotnosti (LIKBEZ), které obvykle trvaly tři roky. „U nejstarší generace bylo považováno za úspěch, když se Evenkové dokázali alespoň podepsat,“ poznamenala jedna z úřednic vanavarského sovětu v roce 1992.

Mezi negramotnými byli však i Rusové. Při pobytu ve Vanavaře v roce 2000 jsem ke svému překvapení zjistila, že právě nejstarší vanavarská pamětnice O. I. Voronovová neumí číst a psát. Přiznala se, že zná jen několik písmen, které se naučila od bratra, když chodil do základní školy. „Matka si myslela, že jako dívka nebudu číst a psát potřebovat. Měli jsme málo prostředků, žili jsme bez otce. Když jsme dorazili na břeh Podkamenné Tunguzky poté, co nás rozkulačili, museli jsme těžce pracovat, abychom se užívali. Do školy proto začal chodit bratr, více jsme si nemohli dovolit,“ vysvětlovala.

Také Nona Pavlovna Tarpušonok, s níž jsem se setkala na řece Tajmuře v roce 1993 se číst nikdy nenaučila. „Zkoušela jsem to, ale s životem v tajze

⁵² Koviazin, N. M. a Kuzakov, K. G., Sovetskaja Evenkia, Akademia nauk SSSR, Moskva–Leningrad, 1963, str. 63.

to nějak nešlo dohromady, nakonec jsem se dokázala jen podepsat,“ tvrdila. Takových případů však bylo mnoho.

V roce 2000 se mi naskytla možnost zhlédnout některé archivní materiály vanavarského sovchozu. Objevila jsem prohlášení, které bylo sestaveno ku příležitosti dvacátého výročí EAO (podpis jeho autora je nečitelný). Píše se zde mimo jiné také o působení organizace Krasnyj čum⁵³, jejíž úlohou byla právě kulturní a osvětová činnost. Přikládám překlad tohoto dokumentu, který má nejen hodnotu informační, ale je také ukázkou, jak asimilační proces v tunguso-čunském regionu probíhal a jakým způsobem byl interpretován. Kopie dokumentu se nachází v Příloze 1 na konci této práce.⁵⁴

„Před revolucí se evencký národ nacházel pod dvojím útlakem. Za prvé to byli kupci a šamani, kteří je ždímalí v jejich bídě, za druhé i tunguzští kupci, zaměřující se na nejchudší část evenckého osídlení. Tyto dvě skupiny vykořisťovatelů držely evencké obyvatelstvo ve strachu a temnotě, protože tak snadněji je mohly obírat a vykořisťovat. Kočovní Evenkové neměli potuchy, že existují školy, kulturně-osvětová zařízení, neměli své písmo, ani kulturu. Po Velké říjnové socialistické revoluci v Rusku pomohl Evenkům až velký ruský národ, který ustanovil sovětskou moc a na území evenckého národa napomáhá svým každodenním úsilím k ekonomickému a kulturnímu rozvoji evenckého osídlení.

Strana a sovětská vláda daly evenckému národu stejná práva, jako mají jiné národy a národnosti obývající naši neobejmutelnou vlast, a každodenně o evencký národ pečují a starají se o jeho kulturní rozvoj.

⁵³ Krasnyj čum — v překladu „Rudý čum“. Organizace zaměřená na kulturní a osvětovou činnost.

⁵⁴ Dokument pochází ze sovchozního archivu ve Vanavaře. Složka, do níž byl vložen, není očíslována, je pouze zařazena pod názvem Materialy po Istorii razvitija tunguso-čunskogo rajona za 20 let suščestvovanija okruža (1. 10. 1950).

Hlavní rozkvět ekonomické a kulturní výstavby nastal, když VCIK SSSR založil a vyhlásil Evencký národnostní okruh. Bylo to velké vítězství pro Evenky, kteří dříve ani nesnili o tom, že by mohli získat taková práva a svobodu.

Vznikly školy, kde se učil evencký jazyk, který byl také zároveň převeden do písemné podoby, a začala se v něm vydávat i literatura. V rámci vzdělávání v tunguso-čunském správním celku bylo v roce 1934 otevřeno první kulturně-osvětové zařízení. Postupně se vytvořila široká síť takovýchto osvětových pracovišť, o čemž svědčí následující údaje: V roce 1935 byl založen RDK, v roce 1936 čítárna v Oskobě, Vanavarská okresní knihovna a vanavarský Rudý čum, v roce 1937 čemdalský Rudý čum a v roce 1940 vzniká knihovna, druhé kulturně-osvětové zařízení v osadě Strelka. Nyní, v době 20. výročí Sovietské Evenkije, existují na jejím teritoriu tři Rudé čumy, jeden klub, jedna čítárna, jedna okresní knihovna a jeden RDK, což znamená, že každá osada tunguso-čunského okresu má svoje oddělení kultury. Všechna tato zařízení se dokonce daří vybavovat příslušným inventářem. Jestliže v roce 1948 ještě všechny Rudé čumy nebyly zásobeny hudebními nástroji, nyní, v roce 1949 mají všude harmoniky, strunné nástroje a dostatečné množství stolních her (dáma, šachy, domino...), vznikla také možnost dopravit je do pasteveckých brigád. Od roku 1947 mají všechna kulturně-osvětová zařízení radiové přijímače. Pravdou však je, že kvůli nedostupnosti baterií od roku 1949 nefungují.

Významně se rozrostl knižní fond. Jestliže bylo v okrese od roku 1940 kolem 7600 knižních exemplářů a brožur, ke 20. výročí Evenkije dosáhly naše knihovny již 15 751 knih. Největší růst knižního fondu proběhl za poslední roky. Jestliže se v roce 1940 až 1945 zvýšil počet literatury v celém okrese o 800 exemplářů, v roce 1946 jsme jich měli 10 000. V dalších letech růst pokračoval takto: v roce 1947 — 12 850 exemplářů, v roce 1948 — 13 354 exemplářů a v roce 1949 — 14 497 exemplářů.

Vedle rozrůstání se knižního fondu roste samozřejmě také množství čtenářů: v roce 1944 navštěvovalo knihovny 275 lidí, v 1945 — 495, v 1946 — 545, v 1947 — 745, v 1948 — 928 (z toho 79 Evenků), v 1949 — 743 (z toho

93 Evenků), v 1950 (za 7 měsíců) — 546 (z toho 97 Evenků). Údaje o evenckých čtenářích do roku 1948 nebyly žádné.

Vzdělanostní potenciál v okrese se zlepšil pouze za poslední dva roky. V roce 1945 jsme měli 13 kulturních pracovníků, z toho byl 1 se středoškolským vzděláním a 1 Evenk. V roce 1946 z 15 pracovníků měl pouze jeden středoškolské vzdělání a 2 Evenkové pracovali. V roce 1947 z 12 lidí měl středoškolské vzdělání pouze 1 a 2 Evenkové v kulturním zařízení pracovali. V roce 1950 máme ze 17 pracovníků se středním vzděláním 8 lidí a zaměstnáváme 2 Evenky. Středoškolské vzdělání mají zejména pracující, kteří absolvovali knižní učiliště v Kansku, kulturně-osvětovou školu v Minusinsku a medicínské učiliště.“

Tehdejší významnou organizací zabývající se osvětovou činností byly již zmíněné Rudé čumy. Tato organizace nabírala pracovníky z řad mladých pastevců a prostřednictvím nich šířila myšlenky socialismu mezi kočovníky. Tunguz Michail Ajulčin z Čemdalsku o svém mládí vypráví: „Přišli za mnou z Rudého čumu a řekli mi, jestli nechci jezdit po tábořištích a promítat filmy. Nevěděl jsem, o co se jedná, ale ukázali mi promítačku na kliku a pár filmů. Byl jsem překvapený, když jsem uviděl hýbající se obrázky. Ukazovalo se na nich, jakým způsobem se socialismus buduje na matičce Rusi. Nechal jsem se tedy přemluvit a ještě s dalšími Tunguzy jsme začali jezdit po tábořištích a po brigádách a promítat kočovným Tunguzům budovatelské filmy. Cítil jsem, že můj život má najednou jinou perspektivu. Stal jsem se také v rámci Rudého čumu umělcem, kreslil jsem a dělal nástěnky.“

Osvětová činnost Rudého čumu se týkala zejména zřizování knihoven, zavádění moderních technologií do života kočovníků a jejich uvykání usedlému způsobu života. Pracovníci organizace Rudý čum ale měli také za úkol obcházet tunguzské ženy, které začaly žít v domech ruského typu, a učit je vařit ruská jídla, zacházet s financemi, učit je šít na šicích strojích, prát prádlo a škrobit povlečení. Vše, co uměly z tajgy a co se hodilo pro „tajožný život“ se najednou ukázalo v prostředí vesnice zbytečným.



Tábořiště na řece Katarambě v roce 1992 nedaleko osady Surinda. Žena s dítětem (vlevo) pochází z kmene Keto. Obě děti půjdou brzy do mateřské školy.

Do života kočovníků, kteří zůstali v tajze a starali se o sovchozní stáda, vtrhlo další nařízení v podobě povinné školní docházky pro jejich děti. Již čtyřleté děti byly pasteveckým rodinám odnímány a umísťovány do internátních zařízení — mateřských školek a později škol. Zpočátku byl v základních školách výkladový jazyk evencký, to však trvalo zhruba jen první dva tři roky. Později se výuka přednášela pouze v ruštině a evencký jazyk se začal vyučovat jako volitelný předmět. Podrobně o výuce na základních a středních školách v období od 30. do 70. let u jednotlivých sibiřských národů informuje ve své studii sociolog Brian D. Silver.⁵⁵

Minimální přítomnost evenckého jazyka na školách způsobila, že současná střední generace evencky nehovoří a jejich děti, pokud se ve škole rozhodly navštěvovat evencký jazyk jako volitelný předmět, přistupují ke své dřívější mateřštině jako k jakémukoliv jinému cizímu jazyku.

⁵⁵ Brian D. S.: The Status of National Minority Languages in Soviet Education: An assesment of Recent Changes, Soviet Studies, Vol. 26, No 1, Florida State University 1976, str. 28—40

Jak se asi cítily rodiny, jejichž děti musely trávit většinu roku mimo domov? — Jevgenija Aleksejevna Kurejskaja, která se narodila v osadě Stalino v bajkitském regionu vzpomíná na začátek 50. let, kdy byla spolu s ostatními dětmi odvezena do Bajkitu, kde se měla po celý rok učit, zatímco její rodiče kočovali v jedné z bajkitských brigád. Byl to pro ni otřesný zážitek: „Přijeli pro nás. Matka měla tehdy čtyřleté dítě, mého bratra, ale toho jí také vzali. Marně se bránila, že je ještě malý a nemůže být bez matky, ale řekli jí, že čtyřleté dítě už musí do mateřské školy. Tenkrát mi bylo asi devět let a také jsem od matky nechtěla. Dovezli nás pak do vesnice a umístili v dřevěném domě. V místnosti, kde jsem byla já bylo velké množství paland, na kterých ležely děti. Bratr byl malý, dali ho do sousední místnosti, já musela zůstat v jiné spolu s dalšími dívkami. První noci jsem nemohla spát. Velmi se mi stýskalo. Nevím, kolikátou noc jsme tam byli, ale uslyšela jsem od okna šramot. Když jsem pohlédla tím směrem, uviděla jsem matku. Seděla na učagovi a hledala mě. Potichu jsem okno otevřela. V měsíčním světle jsem uviděla její vyčerpaný obličej. Jela do vsi několik dní. Řekla mi, ať přinesu bratra a podám jí ho oknem. Šla jsem do sousední místnosti a udělala, co mi poručila. Bratr spal, ani se nevzbudil. Podala jsem jí ho. Bylo to těžké loučení. Bratr odjížděl s ní a já — byla jsem už velká — musela zůstat. Že bratr chybí, toho si druhý den nikdo nevšiml, byla tam velká spousta dětí. Ten zážitek mi zůstal v paměti po celý život. Pořád cítím tu tíhu na prsou, když jsem musela zůstat sama. K matce jsem se dostala až o prázdninách.“⁵⁶

Tunguzka Lolbikta z 9. surindinské brigády na řece Kataramba mi v roce 1992 vyprávěla, jak některé děti nedokázaly čekat na letní prázdniny, až se dostanou k rodičům a vypravily se za nimi zimní tajgou samy. Mnohé z nich vůbec nenašli, některé objevili umrzlé.

„V rodinách docházelo k velkým tragédiím. Když se pak gramotné děti vracely k rodičům, neznaly nic, co by je v tajze uživilo. Dnešní střední gene-

⁵⁶ Vyprávění J. A. Kurejskoj jsem zaznamenala při svém posledním pobytu v Tuře v roce 2001.

race neumí ani lovit, ani se starat o sobí stádo. S rozpadem sovětského zřízení je pořád těžší, aby se dokázala uživit.“

V době, kdy jsem na Katarambě probíhala, přivezly pastevcům jejich děti na tři letní měsíce. Výuka jim skončila v červnu a pokračovala až začátkem září.

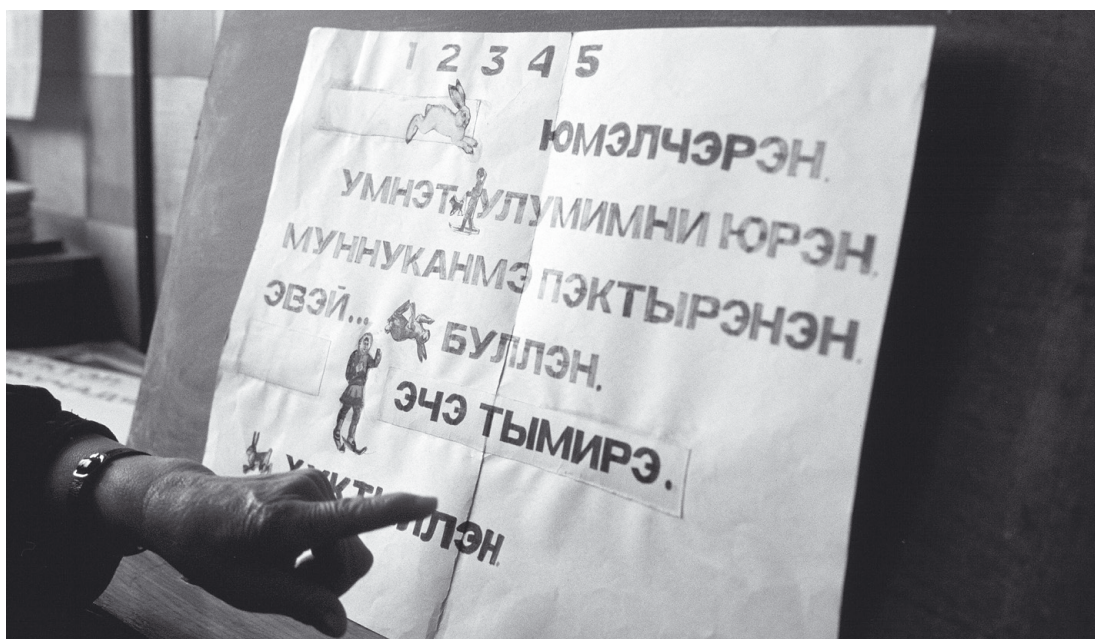
Jaký je zájem o evencký jazyk dnes? V roce 2000 jsem navštívila základní školu ve Vanavaře, výuku evenckého jazyka. Volitelný předmět tehdy vedla učitelka, kterou o rok později našli zmrzlou na ulici. Byla nejlepším učitelkou tohoto jazyka v tunguso-čunském regionu, o významných svátcích organizovala evencké tance a zpěvy, vedla dětské folklorní soubory. Do hodiny evenckého jazyka však v roce 2000 chodilo z celé základní školy (která čítala kolem 500 žáků) pouze 8 dětí. Děti se jazyk učily pasivně, doma u nich nikdo původní mateřštinou nemluvil. Nedokázaly sestavit věty, uměly jen jednotlivá slova.



Rodina nejstaršího syna šamana Konstantina Gajulského z osady Surinda je v letních měsících pohromadě. Uprostřed stanu sedí matka všech šesti dětí, které jsou po celý rok v internátním zařízení. Jejich otec i matka v roce 1992 žili a pracovali v 9. brigádě surindinské akciové společnosti, jejímž vlastníkem byla rodina Gajulských.

Postupně se začalo ukazovat, že evencký jazyk je v jižním regionu mrtvou záležitostí. Hovoří jím jen hrstka Evenků umístěných v Domově pro přestárlé, kteří ani nemají žádné rodiny, jimž by svou znalost předali. V současné době hovoří evencky zejména obyvatelstvo severního ilimpijského regionu — kde však žije procentuálně více Jakutů a Evenkové tvoří výraznou menšinu.

Tyto fotografie pocházejí z hodiny evenckého jazyka na základní škole ve Vanavaře z roku 2000. Výuku tehdy navštěvovalo 8 dětí. Žáci se učily z učebnice sestavené významnou evenckou lingvistkou Pikunovou, která se narodila v Tuře, ale později z pracovních důvodů přesídlila do Sankt-Peterburgu.



NÁRODNÍ OBROZENÍ V EVENCKÉM AUTONOMNÍM OKRUHU A JEHO SROVNÁNÍ S OBDOBNÝM PROCESEM V JIHOSIBIŘSKÉ REPUBICE TUVA

Evenkové patří k národům, s nimiž ze světa odchází i jejich nazírání skutečnosti a nezměrné bohatství ústní tvořivosti. Systémy, které byly ještě donedávna funkční, jsou dnes již pouhým odleskem archaického světa, po němž potomci dřívějších nositelů už dávno netouží. Nedávno jsem zhlédla snímek režiséra Martina Ryšavého, který již několik let navštěvuje obyvatelé Sibíře, v tomto případě Evenky-Lamuty v ruské republice Sacha. Film má příznačný název „Afoňka už nechce pást soby“. Tento devadesátiminutový dokument je přesným obrazem proměňující se společnosti, která upouští od dřívějších hodnot, pro mladou generaci již nefunkčních, protože způsob života, s nímž byly generace kočovníků bytostně spojeny, již není hlavním zdrojem obživy. Mladí usilují o takový život, s nímž se setkávají prostřednictvím médií. Mediální svět se svými lákadly a falešnými výpověďmi o skutečnosti vytváří virtuální realitu, která je mnohem magičtější a přitažlivější než těžký život v přírodě, v lesích, kde je člověk tlačěn k životu v pokoře a v odříkání. Ztráta kořenů, k níž odmítnutí tradice zákonitě vede, graduje pak k tíhnutí k alkoholu a k naprosté duchovní destrukci.

„Aby žil člověk na zemi, potřebuje nebe Ugu Buga. Když vejdeš na svět z těla matky, tvá hvězda ti dá světlo. Pronikne ti do srdce a do smrti je s tebou. Přirosteš k nebi Ugu Buga dlouhou nití. Život je dílem boha, má v rukou naše životy. Proč ze světa odcházíme? — Opustili jsme naše ženy. Jedni začali pít, druzí se stali vůdci. Nikdo už nechce rodit děti. Hodně rodů ze světa zmizelo. Všichni odešli k předkům. Neumíme se novému světu přizpůsobit.“

To jsou slova šamana od řeky Kataramby, která odpovídají na otázku, jaký je současný stav kultury evenckého etnika. Myšlenka národního obrození, ač velmi dobře míněna, sotva může navázat na nějaký reálný základ, od něhož by se mohla odrazit. Kočovní život mizí, jen pár rodin se snaží v tajze ještě udržet. Hlavním zájmem v EAO je nyní především těžba ropy. V rámci tendence národního obrození, organizovaného ARUNem nebo „uměleckým oddělením“ administrativy EAO, se podařilo jen velmi málo. Bylo obnoveno posvátné místo nedaleko Tury, zejména zásluhou Jevgenije Alexejevny Kurejské, Evenky z osady Bajkit, ale nikdo k němu z místních lidí nechodí. Tato žena patří k těm, kteří se nezištně věnují obrození dávné tradice. Kurejskaja pracuje v Domově pro mentálně postižené děti a organizuje evencký taneční soubor. Sestavila malý výkladový slovník evenckých jmen, který u nás s jejím svolením vyšel jako součást mnou napsané knihy Cesta medvěda (viz Příloha 4). Když jsem se s ní v roce 2001 setkala, seznámila mě s reálnými potřebami skupiny několika Evenků, jimž skutečně záleželo na obrození dávné kultury, na kořenech, které byly již dávno ztraceny, a veškeré jejich úsilí svědčilo o vědomí nutnosti zachovat aspoň zbytky toho, co dříve bývalo „tunguzskou tradicí“. V podmínkách, kde jsou tužka a papír problémem, se jim podařilo vydat několik publikací o improvizované písni, o hudbě, tradičním odívání a životě v tajze. Na realitu však tyto knihy nemají žádný vliv. Hlavním zájmem místních obyvatel jsou nyní ve všech třech regionech finance a zvýšení životní úrovně, které jim přislíbil současný gubernátor.

Ne všechny archaické společnosti však tradiční hodnoty ze svého života vytlačují a Evenkové nejsou na území Ruské federace jediní, kteří se pokoušejí mizející kulturu a tradici oživit. Všechny tyto pokusy sibiřských etnik o ozdravení kořenů, které se nazývají národními obrozeními, nemusejí vždy končit neúspěchem. V posledních třech letech jsem měla možnost sledovat změny, které se odehrály na území republiky Tuva, která se nachází na jihu Sibiře, v sousedství s Mongolskem. I zde, podobně jako v Evencku, se ve 30. letech minulého století rozběhl proces, který hrubě zasáhl do rodo-

vého zřízení a odstartoval nejen násilné porušování, ale i prudký přechod z kočovného způsobu života na usedlý. Tuvinci však mají oproti Evenkům řadu výhod. Jednou podstatnou je, že jejich jazyk zůstal vedle ruštiny úředním jazykem. Učí se jím nejen na základních školách, ale přednáší i na školách středních a vysokých.

Po roce 1991, kdy socialistický systém padl, zesílil důraz na osamostatňování jednotlivých oblastí a autonomních republik v rámci Ruské federace a vedle změněné ekonomiky, zaměřené na zvýšení těžby surovinových zdrojů, vzrostla tendence k profilování kulturních odlišností a výraznějšímu vymezení se vůči většinovému ruskému etniku. Tento „návrat“ se nejvíce odrazil ve výstavbě muzeí.

Sběratelství, které se projevilo shromažďováním starých předmětů, však mělo záhy neblahé následky. Zpočátku si totiž nikdo neuvedomil, že právě tato činnost je z hlediska tradice překročením jednoho ze základních tabu — že věci zemřelých jsou nedotknutelné. Podle výpovědi muzejníků docházelo při instalování sbírek k nebezpečným výpadům z duchovního světa a proto také brzy vzrostla poptávka po šamanských očistovacích obřadech, které by „tyto předměty přiměly, aby neškodily“. Negativní působení věcí se projevovalo zejména onemocněním muzejních zaměstnanců. Příklady toho najdeme v dalším z dokumentů Martina Ryšavého z republiky Sacha (dříve Jakutije) nazvaného Duše v muzeu. V něm vypovídá několik pracovníků, že v důsledku negativního působení věcí někteří zaměstnanci zemřeli. Zřizování muzejí vyvolalo potřebu návratu k rituálům. Do oblastí, kde se žádní šamani nevyskytovali, byli na žádost místních obyvatel povoláni šamani z jiných republik či regionů, aby „škodící věci uklidnili“. Tato interpretace o působení věcí a překračování tabu je důkazem, že magické vědomí a tradiční představy dosud nevymizely, ale zachovaly se, byť v omezenější formě.

Následující příběh o postýlce je jedním z příkladů, kdy mohou věci při neopatrném zacházení uškodit. Vypravěčem je tunguzský malíř a lovec Bagdarín Ankoul.

„Byl jsem zrovna na lovu, když do mého domu přišel Rus a ptal se po starých věcech — sháněl je pro muzeum. Moje žena mu nechtěla nic dát. Ale on se nenechal odbýt a vylezl na půdu. Tam uviděl malou dětskou postýlku udělanou z březové kůry, vystlanou starým zetlelým dřevem. Líbila se mu a chtěl si ji odnést. Žena mu to zakázala, vyprovodila ho z domu a šla nakrmit syny. Jednomu z našich chlapců byly teprve tři měsíce. Dali jsme mu jméno Zachar. Žena myslela, že Rus odešel. Ale on byl někde u sousedů a chtěl se vrátit. Tam se domluvil s jedním Evenkem, aby mu pro tu postýlku došel. Evenk nejdřív dlouho odmítal, ale pak souhlasil, protože mu Rus nabídl dvě flašky vodky. Když se ho Rus ptal, proč tak zarputile odmítal, Evenk mu odpověděl: ‚U nás je taková víra. Věřili tak naši pradědové, dědové i můj otec. A vůbec všichni naši předkové. My věříme v to, že starých věcí se nemá živý člověk dotýkat. Patří už do světa duchů. Kdo se těch věcí dotkne, může i umřít. Nebo brzy umře někdo z rodiny, odkud ta věc pochází. Duchové se dokáží mstít. Proto většinu věcí pohřbíváme spolu se zemřelým. Stočíme je do plachty a přivážeme ke stromu, který roste u hrobu.‘

Rus nad tím mávl rukou, postýlku moc chtěl. Evenk mu ji na druhý den přinesl. Byl vyplašený, sebral, co dostal a hned šel pryč. Měl strach, co bude. Rus si vzal tu postýlku a odjel.

Na třetí den se stala u nás divná věc. Malý Zachar dostal horečku a začal brečet. Zrovna jsem se vracel z lovu. Když jsem ho uviděl, zeptal jsem se, co se přihodilo. ‚Ale byl tu nějaký Rus a chtěl naši starou postýlku z půdy po pradědovi. Možná nám Zachara uřkl,‘ řekla mi žena. Vyběhl jsem na půdu a hned jsem viděl, že postýlka tam není. Vrátil jsem se dolů a pustil se do ženy. Měla dávat lepší pozor. Zacharovi bylo pořád hůř a hůř. Rozhodl jsem se, že postýlku musím dostat zpátky. Vypravil jsem se proto pěšky do Vanavary. Rusa jsem vyhledal, postýlka už stála v muzeu. Řekl jsem mu, co se přihodilo. A že nám Zachar umře. Rus moc nevěřil, ale postýlku mi vrátil. Když jsem se pak dostal vrtulníkem do Mutoraje a postýlku položil na půdu, chlapec se rázem uzdravil. Od té doby dávám na staré věci lepší pozor.“

Při zakládání muzea v Tuře, pozvali muzejníci šamana z republiky Sacha, aby staré věci očistil. Rovněž se obávali, že mohou v budoucnu škodit a v Evenském autonomním okruhu v současnosti žádní šamani nejsou. Zatímco u Evenků „prostředníci mezi světy“ zmizeli, u některých etnik na území ruské federace se šamanství stalo výhodným a vyhledávaným řemeslem. V posledním desetiletí se role šamana vlivem sílící turistiky po území Ruské federace změnila — šaman se stal jakýmsi „nárazníkem mezi kulturami“, jak jej dovedně označuje německý etnolog Holger Kalweit⁵⁷. „Pouze šaman se dokáže prodrat balastem nejrůznějších motivací, s nimiž turisté a rozmanití návštěvníci na tato odlehlá místa přijíždějí. A šamani také jako první reagují na to, co nového a prospěšného mezietnická a mezikulturní setkání přinášejí. Získané poznatky pak filtrují a výsledky svých hodnocení aplikují na vlastní podmínky a ke svému užitku.“

Nejvýraznější návrat k šamanismu se v rámci Ruské federace podařil Tuvincům. Republika Tuva se dokonce proslavila dvěma mezinárodními sympozii šamanů a šamanologů, která proběhla v roce 1996 a 2003. Obě tato setkání podle interpretace místních šamanů spojovala myšlenka „celosvětového propojení šamansky praktikujících a zájemců o šamanismus“, ale podle nezávislých pozorovatelů jevila spíše silné nacionalistické prvky. „Tuvinští šamani chtěli především ukázat, že oni jsou nejsilnější, a tak zahraničním šamanům dovolili jen to, aby se připojili k závěrečnému bubnování...“⁵⁸

Návrat k šamanismu, dokonce podpořený prezidentem Tuvy, se v této autonomní republice stal výrazným prostředkem pro posílení tuvinské identity. „Svět pohlíží na tuvinské šamany, protože jsou nejsilnější,“ prohlásila

⁵⁷ Kalweit, H.: Svět šamanů a vnitřní vesmír, Eminent, Praha 2005

⁵⁸ Ústní sdělení českého fotografa Stanislava Krupaře, který již pátým rokem fotí šamany v tuvinských šamanských centrech



Šamanka Aj-čurek z centra Tos deer při úvodní promluvě o utrpení a síle tuvinského lidu. Začátek obřadu podle lunárního kalendáře. Rituál je orientován na turisty, odehrává se na břehu Jeniseje. Kyzyl 2003.

velmi sebevědomě tuvinská šamanka Aj-čurek⁵⁹, ředitelka centra Tos deer⁶⁰ v hlavním městě Kyzyl.

Jaká byla historie tohoto vzkříšení? Po roce 1991 se v Kyzylu na popud tuvinského etnografa, historika a spisovatele Kenina Monguše Lobsana zformovalo

první šamanské centrum, které se po třech letech činnosti rozpadlo a dalo vzniknout dvěma centrům dalším. Příčiny rozpadu mohou být nyní různé. Nejpravděpodobnější je však ta, že podle tradice bývali šamani vždy velmi silné osobnosti a nesnášeli se navzájem. Legendy jsou plné bojů mezi šamany, kdy šlo skutečně o to, aby jeden ze šamanů zvítězil, druhého usmrtil a vzal mu jeho sílu. Při bližším poznání šamanů působících v centrech si nemůžeme nevšimnout, že šamani jsou jedinci, kteří mezi sebou soupeří, což prakticky vylučuje jakoukoliv spolupráci. Pokus sjednotit šamany je však zároveň velmi promyšleným tahem, jak obnovit pozornost okolního světa na malé, dříve utlačované etnikum, získat zájem turistů a zajistit zemi určitý finanční příliv. „Tuva má světu co ukázat!“ tvrdí jeden ze šamanů cent-

⁵⁹ Aj-čurek — tuvinské jméno, „aj“ znamená „Srdce“ a „čurek“ — „Luna“

⁶⁰ Tos deer — znamená „Devět nebes“ — devět planet Sluneční soustavy, a souvisí s tradiční tuvinskou astrologií.

ra Dungur, který se již po určitých zkušenostech raději osamostatnil a Dunguru nyní přetahuje jeho zahraniční klientelu. Několikrát se mu už také podařilo, aby dělal semináře šamanismu v několika evropských zemích.

Vpravo: Šaman z centra Dungur (v překladu „buben“). Zajímavé jsou korálkové šňapce na jeho čelence. U severských sibiřských národů nacházíme tyto trásně o takové délce, že zakrývají celý obličej. Podle tradičních představ nesmí být šamanovi při obřadu vidět do tváře. „Kdo mu v takové chvíli pohlédne do očí, může na místě zemřít,“ tvrdí staří Tunguzové.



Dole: Začátek obřadu. Šamanka očisťuje účastníky „artyšem“ (metlička z větví jalovce). Kyzyl 2003.





Na snímku šaman Lazo očisťuje na dvorku šamanského centra Dungur automobil. Tento obřad stál v roce 2003 kolem 500 rublů. Patří mezi nejjednodušší obřady, které Tuvinci často vyhledávají.

Chování šamanů je na jedné straně naprosto pochopitelné. V Tuvě je vysoká nezaměstnanost a každý Tuvinec se snaží uživit, jak dovede. Vedle obřadů, které se dělají výhradně na žádost cizinců, však byly obnoveny obřady, jež se už dávno přestaly dělat a na tradici skutečně navazují. K těm patří rituály každoročního svěcení pramenů, stromů, očisťování bytů, domů a automobilů, ale i léčitelská praxe a pohřební obřadnost.

Pro národně-osvobozené cíle mají význam zejména rituály svěcení stromu a pramenů, ale pro běžné Tuvince jsou důležité především pohřby. Navíc síla smrti a úcta ke konečnosti lidského života vytváří jakýsi ochranný háv, který zabraňuje zneužití tohoto rodinného obřadu, při němž je přítomnost šamana naprosto nezbytná: sedmého dne umožňuje rodině jako prostředník mezi duchovním a lidským světem kontakt s duchem zemřelého a čtyřicátý devátý den ho pak odvádí do říše mrtvých.

Tuvinská šamanka Ojun vzpomíná na to, jak poprvé odváděla ducha do světa zemřelých:

„Měla jsem strach. Nedělala bych to, kdyby za mnou nepřišli. Byla jsem zrovna na návštěvě v Mongun-tajze. Zemřel tenkrát bratr šamana a šaman odmítl obřad vykonat. Obrátili se na mě, protože věděli, že jsem v kontaktu s duchy a že mě prosí, abych své poslání přijala. Souhlasila jsem pod podmínkou, že u toho bude šaman a že mě bude hlídat. Rozdělala jsem oheň a hranici otevřela. Začala jsem ducha zvat. Přišel. Uviděla jsem, jak sedí v plamenech a drží si hlavu. Viděla jsem, že někoho zabil. Řekla jsem, co vidím, a šaman souhlasil. Zeptala jsem se ducha, kdo mu vzal život. Odpověděl. Jméno jsem pak vyslovila nahlas a šaman přikývl. Potom jsem mu do plamenů podala jídlo, aby se najedl. Když se najedl, položila jsem do ohně cigarety. Zakouřil si a zmizel. Když jsem se probrala, šaman přihlížejícím sdělil, že jsem mluvila pravdu. Od té doby vím, že mohu dělat pohřební rituály sama.“

Tato čtyřicetiletá Tuvinka mi vyprávěla, že se šamankou stala tak, že ji opustil její muž a ona zůstala sama se dvěma dětmi bez prostředků. Tehdy se pod náporom těžkostí zhroutila a navštívili ji duchové. Ten den také v místní televizi zachytila zprávu, v níž se říkalo, že jeden z kyzylských šamanů hledá žáky. Řekla si, že to zkusí. Od duchů se dozvěděla, že se má stát šamankou a nejenže se jí povede lépe, ale že bude hlavně prospěšná svému okolí. Souhlas byl nevyhnutelný. Trvalo to čtyři roky, než získala patřičné zkušenosti, ale nyní ji vyhledávají za různými účely i ze vzdálených vesnic. Přijíždějí pro ni do hlavního města a odvážejí ji do hor nebo do tajgy několik stovek kilometrů.

Když jsem Kyzyl navštívila v létě 2005, zkusila jsem tuto šamanku znovu vyhledat. V té době již obřady téměř nedělala, ale začala se soustředit na prodej kosmetiky, který v hlavním městě organizovala jakási americká firma. Snažila se tyto výrobky doporučovat jako šamanka a představovala je

jako účinné léky. Přípravky však měly vysokou cenu a málokdo si jejich koupi mohl dovolit. Protože nechtěla podlehnout prvním neúspěchům, vyměnila svůj třípokojový byt za dvoupokojový a získané finance vložila do podnikání. Opakovaný neúspěch ji nyní opět přivedl na původní šamanskou cestu.

V roce 2003 jsem byla v Tuvě přizvána k obřadu sedmého dne — rodina zemřelého s mou přítomností souhlasila. Šamanka mi dovolila, abych průběh obřadu zdokumentovala.

Když jsme vkročili do domu, kde se obřad konal, vzala do ruky misku s tuvinským čajem a ukápla čtyři kapky do čtyř světových stran. „Mám s sebou čtyři chlapce a mají hlad,“ svěřila se mi. Byli to její neviditelní pomocníci, které musela nakrmit. Obřad trval více než dvě hodiny, přičemž rozlévala do všech směrů nejen čaj, ale i mléko a vodku. Po celou dobu rozmlouvala



Tuvinská šamanka zpívá svou píseň „algyš“ při rodinném pohřebním obřadu.

se zemřelým a jeho odpovědi tlumočila rodině. Když skončila, řekla mi, že duch je spojený silně se svou matkou a bude zapotřebí pokračovat ještě v domě, aby je oddělila. „Matka ho nechce pustit,“ zašeptala, „narodila se v roce draka a bude těžké jejich pouto přerušit.“ Další část rituálu byla tedy věnována matce na její posílení, aby mohla svého zemřelého syna pustit.

Že je duch zemřelého vidět nad ohněm, mi sdělila i jiná šamanka: „Když se obřad podaří a duch přijde, zůstane po vyhasnutí ohniště v popelu kruh...”

Pozoruhodné bylo také setkání se šamankou z centra Tos deer, která původně pracovala jako divadelní režisérka, než si ji duchové vybrali. Vyprávěla:

„Už jako dítě jsem se setkala s hospodářem tajgy. Vznášel se nad stromy, byl obrovský, zelený a měl jen jedno jediné oko. Tenkrát jsem ho viděla jenom já, rodičům jsem se o tom raději nezmínila. S duchy jsem se začala setkávat až mnohem později v době dospívání. Tato setkání jsem odmítala, ale duchové se nechtěli vzdát a útočili na mě. Věděla jsem, že pokud je neposlechnu, jistě se zblázním. Nějakou dobu jsem je ještě odmítala, ale byli neodbytní. Tehdy jsem byla dlouho nemocná. Uzdravila jsem se, až když jsem souhlasila. Můj osobní život je těžký. Není to lehké být šamankou, ale jiná možnost není, pokud si chci zachovat zdraví.“

Zúčastnila jsem se na pozvání šamanů obřadů na břehu Jeniseje. Jedna ze šamaneček si před obřadem namalovala pod nosem knír a prohlásila:

„Když dělám kam (bubnuji) a zpívám píseň algyš, cítím se jako muž. Jako by se mé pohlaví najednou změnilo. Jako muž jsem silnější. Ta síla mnou prostupuje a já se proměňuji... Proč je tomu právě tak, sama nevím.“

Šamanky tuvinských center v soukromém hovoru často přiznávají, že se do Kyzylu přesunuly kvůli výdělku. Jedna z nich odpověděla:



Šamanka ukazuje výrobu ochranného ducha eeren. Duch se umísťuje nad dveře do domů či bytů, aby svého majitele a jeho rodinu ochraňoval.

„Mám vnuky a ti potřebují peníze na vzdělání. Kdybych zůstala ve vesnici, nijak bych jim nepomohla...“

Někdy se důvody, proč se šamani přestěhovali do hlavního města halí do hávu společenského prospěchu. „Šamanská centra v Kyzylu mají svůj význam, protože se stávají centrem pozornosti zájemců o šamanismus z celého světa,“ jednohlasně tvrdí všichni ředitelé šamanských center.

To, že se nejedná pouze o záležitost města a o módnost, potvrzuje však přítomnost domácích duchů eerenů v každé pastevecké jurtě. Snad každá jurta má svůj „kout“, kde přebývá její ochránce, kterého jejím obyvatelům vytvořil šaman. Víra v duchovní ochránce se tedy neztratila. Městský člověk ovšem daleko víc zápasí s pochybovačností, zda šamani jsou nadále nositeli tradiční moudrosti, nebo spíš novodobí podnikatelé a obchodníci s tradi-

cí. Když jsem se zeptala jedné z dcer ředitele šamanského centra Dungur, zda by v případě nemoci navštívila šamana, odpověděla mi:

„Přestože je můj otec šamanem, nemám k těmto věcem důvěru. Raději bych zvolila lékaře a důvěřovala jeho odbornosti.“

Asi kdybychom se v čase vrátili do 30. let minulého století, šamani by byli znovu nejspíš „nepřáteli a utlačovateli pracujícího lidu“, protože jsou mnozí z nich díky své činnosti majetní. Za Kyzylem si stavějí domy z peněz, které utrží za obřady a mnozí Tuvinci jim jejich výdělký závidí. Možná právě proto i prezident Tuvy uvažuje o projektu společného šamanského domu, kde by šamani byli umístěni pod jednou střechou. Na jedné straně by byli pro návštěvníky Tuvy dostupnější, na straně druhé by jejich výdělký bylo snadnější podřídit kontrole a zdanit.



Tuva nyní žije v rozporu. Zatímco starší generace tíhnou k duchům a dávají přednost tradici před novotami, mladí vzhlížejí do světa a ti šikovnější a vzdělanější hledají řešení svých životů mimo vlastní zemi. A svět zatím pátrá a možná i nachází v tuvinských stepích a horách svou ztracenou duši, která se ve společnostech postavených na výkonu a úspěšnosti prodírá na povrch jen s velkými obtížemi.

Starší Tuvinci se rádi zúčastňují obřadů. Spatřují v nich zbytky svého světa a dávají jim pocit jistoty pro každodenní život. Na snímku je Tuvinka v tradičním oděvu.

ZÁVĚR

Ve své práci jsem záměrně dala prostor výpovědím informátorů, které považuji za velmi cenné už jen proto, že většina z nich nežije. Tato poslední generace pamětníků zemřela v průběhu 90. let 20. století. V souvislosti s asimilací ze strany ruského obyvatelstva a silným alkoholismem Evenkové jako menšinové etnikum procházejí bouřlivým a bolestným vývojem, který směřuje k jejich zániku. Snahy několika málo jedinců o národní obrození nemají přílišnou podporu, jsou osamocené, spíš jen útržkovitě navažují na to, co bylo ruskými etnografy zapsáno v 50. až 60. letech 20. století. Vytvářejí tak neexistující realitu, kterou je možné prezentovat pouze na folklorních festivalech (viz Příloha 5).

Autory četných vyprávění, které zde cituji, uvádím pod jejich skutečnými jmény pouze v případě, že již nežijí. U ostatních informátorů používám smyšlená jména (ovšem jména, jež někdy předtím existovala), abych ochránila jejich osobní údaje. Považuji to za nutné, neboť v oblasti, kde jsem se pohybovala, je natolik nízká hustota osídlení, že by nebylo těžké dotyčné vypátrat. Tento postup jsem zvolila po dohodě s nimi. Z uvedených příběhů se dozvíme mnohé o jejich způsobu myšlení, vnímání světa a o realitě, kterou museli tito „lesní lidé“ zažívat a zažívají.

V poslední kapitole srovnávám evencké pokusy o národní obrození s renesancí šamanismu v Tuvě, abych ukázala, že každý tento obrozenecký proces může mít u různých sibiřských etnik jiný průběh. Jednou z příčin, proč se národní obrození daří realizovat Tuvincům, je, že toto etnikum obývá kompaktně jedno území, zatímco Evenkové žijí a kočují roztroušeně po obrovských plochách od Jeniseje směrem na východ až po poloostrov Sachalin a na sever k Ochotskému moři, a tudíž snadněji podléhají vlivu asimilace. Evencký autonomní okruh se svými tunguzskými obyvateli představuje jen určitý výsek z celkového počtu příslušníků tohoto etnika (v EAO žije

zhruba 8 až 9 tisíc Evenků z celkového počtu 30 tisíc). Určitou roli zde také sehrál způsob obživy evenckých kočovníků — jako pastevci sobů potřebovali pro své soby obrovské plochy lišejníku a proto se museli pohybovat po nesrovnatelně větších územích než tuvinští pastevci dobytka a koní.

SUMMARY

The process of Evenk assimilation on the territory of the Evenk Autonomous *Okrug* (Central Siberia) from the 1930s until the collapse of the Soviet Union, and the beginnings of national rebirth tendencies (until 2001)

In 1990—1991, shortly after the collapse of the Soviet Union, secession tendencies began to emerge in the individual regions and autonomous republics of the Russian Federation. In addition to the economic transformation, which focussed on intensification of mining of mineral deposits, the trend of profiling cultural differences and of greater differentiation from the majority Russian population came to the forefront. The National rebirth, as the phenomenon is often labelled, demonstrated itself especially in the construction of new museums, the activities of collectors and in the establishment of various folk ensembles and organisations. As I have been studying the culture of Siberian ethnicities for a long time, especially the nomadic Evenks living by the tributaries of the Yenisei River, I was able to observe the progress of the changes in the Evenk Autonomous Okrug and I was constantly confronted with the question of whether a real return to the roots is possible. The subject has brought me to the very beginning of the assimilation process that began in the 1930s; it interfered with the tribal structure of the Evenks and has not only led to forced russification, but also to an almost instantaneous shift from the nomadic to the settled way of life. I have attempted to reconstruct the process using the memories of its contemporaries. To this end, I have sought to avoid literature from that period as it largely served the purpose of propagation of the totalitarian system. In the wake of the physical liquidation of shamans and tribal chiefs — the biggest resisters of the

socialist regime — the traditional tribal system was also affected. Children as young as four years of age were taken away from their parents and placed in boarding institutions in order to deprive them of contact with their original environment, their way of life and, most importantly, with their mother tongue. Kindergartens and primary schools, with teachers of exclusively Russian stock, impressed rules on them, which were in line with the new social order. All that has meant only one thing for the former nomads: the uprooting of their traditional values, loss of identity and the total destruction that has brought about what is now a community-wide problem — alcohol abuse. The efforts of humanitarian organisations, mainly in the form of a restoration of pastoral life (especially in the southern region), have so far yielded very scant results. The only people who are talking of a return are the Evenk intelligentsia who themselves have not known the old way of life. The main question remains — how to survive in this community...

Proces asimilace Evenků na území Evenckého autonomního okruhu (Centrální Sibiř) od 30. let 20. století až po rozpad Sovětského svazu a začátky národně obrozeneckých tendencí (do r. 2001)

V letech 1990 až 1991, krátce po rozpadu Sovětského svazu, zesílil důraz na osamostatňování jednotlivých oblastí a autonomních republik v rámci Ruské federace a vedle změněné ekonomiky, zaměřené na zvýšení těžby surovinových zdrojů, vzrostla tendence k profilování kulturních odlišností a k výraznějšímu vymezování se vůči většinovému ruskému etniku. Národní obrození, jak je tento jev obvykle nazýván, se projevilo zejména ve výstavbě muzeí, sběratelské činnosti a v zakládání nejrůznějších folklorních souborů a organizací. Protože se dlouhodobě věnuji studiu kultur sibiřských etnik, a to zejména kočovným Evenkům žijícím na přítocích Jeniseje, měla jsem mož-

nost sledovat průběh těchto změn v jejich autonomním okruhu a neustále jsem se setkávala s otázkou, zda je skutečný návrat k tradici možný. Toto téma mě přivedlo na samý začátek asimilačního procesu, který započal ve 30. let minulého století, zasáhl do kmenového zřízení Evenků a vyvolal nejen násilné porušování, ale také prudký přechod od kočovného způsobu života na usedlý. Na základě vyprávění pamětníků jsem se pokusila tento proces zrekonstruovat, přičemž jsem se snažila vyhnout dobové literatuře, která sloužila hlavně k upevňování totalitního systému. Ukázalo se, že po fyzické likvidaci šamanů a náčelníků, největších odpůrců socialistického systému, se rozvrat nevyhnul ani tradičnímu rodovému zřízení. Už čtyřleté děti byly rodičům odebírány a odváženy do internátních zařízení, aby ztratily kontakt s původním prostředím, způsobem života a hlavně — s rodným jazykem. Mateřské školy a základní školy, kde výuku vedli výhradně ruští pedagogové, jim vtiskly taková pravidla, která korespondovala s novým společenským řádem. To vše ve svém důsledku znamenalo pro bývalé nomády jediné: vyvrácení tradičních hodnot, ztrátu identity a totální destrukci vedoucí až ke celospolečenskému problému — alkoholismu. Snahy humanitárních organizací v podobě vytváření podmínek pro obnovu pastevectví (zvláště v jižním regionu) se prozatím ukazují jako velmi neúspěšné. Jediní, kdo o návratu hovoří, jsou evenkští intelektuálové, kteří však sami takový způsob života nepoznali. Hlavní otázkou tak zůstává, jak vůbec v takové společnosti přežít.

POUŽITÁ A DOPORUČENÁ LITERATURA

- Adam, L.: Grammaire e la langue toungeuse, Maisonneuve et Cie., Paris 1873
- Ajzenšadt, A. M.: Pesenaja kultura evenkov, Krasnojarskoje knižnoje izdatelstvo, Krasnojarsk 1995
- Anderson, D. G., Identity and ekology in artic Siberia (The numer one reindeer brigade, Oxford studies in social and cultural antropology, Oxford 1995
- Anisimov, A. F.: Obyčeje i osobennoje v rozvitii obščestva i religii narodov Sibiri, Nauka, Leningrad 1969
- Anisimov, A. F.: Religia evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij, Akademia nauk SSSR, Moskva/Leningrad 1958
- Anisimov, A. F.: Šamanskij čum u evenkov i problema šamanskogo obrjada, Trudy instituta etnografii, Moskva/Leningrad 1952
- Benzing, Johanes: Die tungusischen Sprachen, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1956
- Bilanin, N.: Pesni nad Tunguzkou, Krasnojarskoje knižnoje izdatelstvo, Krasnojarsk 1990
- Bělikov, V. V.: Evenki Burjatii. Istorija i sovremennost, Ulan-Ude 1994
- Boldyrev, B. V.: Russko-evenkijskij slovar, Nauka, Novosibirsk 1994
- Brian D. S.: The Status of National Minority Languages in Soviet Education: An assessment of Recent Changes, Soviet Studies, Vol. 26, No 1, Florida State University 1976, str. 28—40
- Brzáková, Pavlína: Až odejdu za horu, Eminent, Praha 2004
- Brzáková, Pavlína: Cesta medvěda, Lidové noviny, Praha 2002
- Brzáková, Pavlína: Dědeček Oge (učení sibiřského šamana), Eminent, Praha 2004
- Brzáková, Pavlína: „Černé zlato mění tvář sibiřské gubernie“, in: Literární noviny 2/2002 (Praha), s. 7
- Brzáková, Pavlína: Goromomo goroló — vyprávění ze života sibiřskejch Evenků, Citadela, Praha 1996
- Brzáková, Pavlína: Jamtana — vyprávění ze života sibiřskejch Něnců, Citadela, Praha 1998

-
- Brzáková, Pavlína: „Kasket nebo kukaččí mládě“, in: Kavárna A. F. F. A. (etnická kultura), Praha 1997
 - Brzáková, Pavlína: Modřínová duše (sibiřský cestopis 1991–2001), Eminent, Praha 2005
 - Brzáková, Pavlína: „Oko a přirozené nazírání světa u tradičních národů“, in: Souvislosti (revue pro křesťanství a kulturu), 2/48, 2001 (Praha) s. 39–41
 - Brzáková, Pavlína: Stíny na kupecké stezce, DharmaGaia, Praha 2000
 - Brzáková, Pavlína a Voronov, Vitalij I.: Goromomo gorolo — davnym davno, Sibirskij promysel, Krasnojarsk 2000
 - Brzáková, Pavlína: „Ztraceni v Sibiři“, in: Respekt 29/2001 (Praha), s. 13–15
 - Bulatova, Naděžda Ja.: Govory venkov Amurskoj oblasti, Nauka, Leningrad 1987
 - Bulatova, Naděžda Ja. a Lenore Grenoble: Evenki, Languages of the World 141, Lincom Europa, München 1998
 - Castrén, M. A.: Grundzüge einer gungusischen Sprachlebre, St. Petersburg 1856
 - Cincius, V. I.: Očerky grammatiki evenskogo lamutskogo jazyka, Leningrad 1947
 - Cincius, V. I.: Sravnitel'naja fonetika Tunguzi-man'čžurskich jazykov, Učpedgiz, Leningrad, 1949
 - Cincius, V. I. et al.: Sravnitel'nyj slovar'tunguso-man'žurskich jazykov, v. 1–2, Nauka, Leningrad 1975–1977
 - Dcera Slunce — sibiřské pohádky, převyprávěla Michaela Tvrdíková, Albatros, Praha 1976
 - Dulzon, A. P.: „Doruskoje naselenije Zapadnoj Sibiri“, in: Výprosy istorii Sibiri i Dalnego vostoka, Novosibirsk 1961, s. 109–216
 - Černjakov, Z. E.: „Karta rasprostraneniya jazykov narodov Severa (prilozhenie)“, in: Jazyki i pis'mennost narodov Severa 1–4, 1934
 - Černjakov, Z. E.: Ob'jasnitet'l'naja zapiska k karte rasprostraneniya jazykov narodov Severa, Učpedgiz, Leningrad 1935
 - Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu, ISE, Praha 1993
 - Eliade, M.: Posvátné a profánní, Česká křesťanská akademie, Praha 1994
 - Eliade, M.: Šamanismus a nejstarší techniky extáze, Argo, Praha 1997
 - Geertz, Clifford: Interpretace kultur, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000

-
- Georgi, I. G., *Opisanije vsjeh v Rossijskom gosudarstve obitajuščich narodov*, Sankt-Peterburg, 1799
 - Gorcevskaia, V. A.: *Slovarnyje osobennosti podkammenno-tunguzskich govorov evenkiskogo jazyka*, Leningrad 1954
 - Harvey, G.: *Shamanism a reader*, Routledge, London 2003
 - Hu, Zengyi a Chaoke, D. O.: *Ewenke yu jianzhi (A Grammatical Sketech of Ewenki)*, Minzu Chubanshe (Nationalities Press), Beijing 1986
 - Huntington, S. P.: *Střet civilizací (Boj kultur a proměna světového řádu)*, Rybka publisher, Praha 2001
 - Chaoke, D. O.: *Ewenke Yu Yanjiu. (A Study of the Evenki Language)*. Minzu Chubanshe Beijing, 1995
 - Chudožniki zemli evenkijskoj, Ministerstvo obrazovaniia Respubliki Sacha, Jakutsk 1999
 - Jaffé, Aniela: *Man and his symbols*, London 1990
 - Kalweit, H.: *Svět šamanů a vnitřní vesmír*, Eminent, Praha 2005
 - Kiselev, S. V.: *Drevnaja istorija južnoj Sibiri*, Akademija nauk SSSR, Moskva 1951
 - Kolesnikova, V. D.: *Sintaksis evenkijskogo jazyka*, Nauka, Moskva/Leningrad 1966
 - Koviazin, N. M. a Kuzakov, K. G., *Sovetskaja Evenkia*, Akademia nauk SSSR, Moskva/Leningrad, 1963
 - Kraj moj — Evenkija, Krasnojarskoje knižnoje izdatelstvo, Krasnojarsk 1990
 - Ksenofontov, G. V.: *Šamanizm (izbrannyje trudy)*, Sever-Jug, Jakutsk 1992
 - Kurejskaja, E. A.: *Kak zovut tebjja, beje (slovar evenkijskich imen)*, OOO „Sijenit-KrAZ“, Krasnojarsk 2000
 - Lathourakis, John P.: *The Great Tunguz Catastrophe*, G. Dahlstrom, Pasadena (CA) 1974
 - Lebedova, Ž. K.: *Epičeskije pamjatniki narodov Krajnego Severa*, Nauka, Novosibirsk 1982
 - Levin, Maksim Grigorievich: *On the Ethnogenesis of the Tunguz*, Orientál Literature Publishing House, Moscow 1960
 - Levi-Strauss, Claude: *Myšlení přírodních národů*, Dauphin Praha 1996 (2. vydání)
 - Levy-Bruhl, Lucien: *Myšlení člověka primitivního*, Argo, Praha 1999
 - Lopatin, Ivan A.: „The Tungus languages“, in: *Anthropos* 53, 1958, 427—40
 - *Materialy polevyh etnografičeskich isledovanij 1988—1989 gg.*, Akademija nauk SSSR, Sankt-Peterburg 1992

-
- Mazin, A. L.: Tradicionnyje verovanija i obrjady evenkov-oročonov, Nauka, Novosibirsk 1984
 - Medvědí král (50 pohádek ze Sibiře), převyprávěl Jan Suchl, Lidové nakladatelství, Praha 1976
 - Miller, G. F.: Istorija Sibiri I a II, Akademija nauk SSSR, Moskva/Leningrad 1941
 - Moisejev, R. S.: Ekonomičeskije problemy razvitija narodov Severa Rozsuji v perechodnyj period, Kamčatskou pečatnyj dvor, Petro-pavlosk-Kamčatskij 1999
 - Myreeva, A. N.: Evenkijskie geroičeskije skazanija, Nauka, Novosibirsk 1990
 - Národy celého světa, Mladá fronta, Praha 1985
 - Nedjalkov, I. V.: Evenki, Routledge, London 1997
 - Nikolajev, S. I.: Eveny, Evenki jugo-vostočnoj Jakutii, Jakutsk 1962
 - Okladnikov, A. P.: „Iz Istorii etničeskich svjazej neolitičeskich plemen srednego Jeniseja“, in: Sovetskaja archeologija 1, Moska 1957
 - Osnovy olenevodstva, zverovodstva, ochotovedenija, Prosveščeniye, Sankt-Peterburg 1992
 - Pekarskij, E. K.: K výprosu o proischoždeniji slova „tungus“, Moskva, 1906
 - Pekarskij, E. K.: Pojezda k priangarskim tungusam, Kazaň 1904
 - Pekarskij, E. K.: Priangarskije tungusy, Kazaň 1911
 - Podgorbunskij, V. I.: Dve karty tungusa s reki Mai, Vostočno-sibirskoje otdelenije RGO, Moskva 1924
 - Pohádky sibiřských lovců, ed. M. G. Voskoboynikov a G. A. Menovščikov (přel. Ruda Havránková), SNKLHU, Praha 1961
 - Problemy komplektovanija, naučného opisanija i atribucii etnografičeskich pamjatnikov, Muzej etnografii narodov SSSR, Leningrad 1987
 - Prokofjev, G. N.: Etnogonija narodnostej Ob-Jenisejskogo bassejna, Sovetskaja Etnografija, Moskva 1940
 - Prokofjeva, E. D.: Šamanskije bubny (istoriko-etnografičeskij atlas narodov Sibiri), Nauka, Moskva 1961
 - Rannije formy religii narodov Sibiri, Rossijskaja akademija nauk, Sankt-Peterburg 1992
 - Reid, Anna: The shamans's coat (A native history of Siberia), Orion house, London 2005
 - Rekonstrukcija dřevních verovanij: istočniki, metod, cel, GMIR, Sankt-Peterburg 1991

-
- Romanova, A. V. a A. N. Myrejeva: Dialektologičeskij slovar' evenkijskogo jazyka, Leningrad 1968
 - Romanova, A. V. a A. N. Myrejeva: Fol'klor evenkov Jakutii, Leningrad 1971
 - Ručenko, S. I.: „Antropologičeskoje issledovanije inorodcev Severozapadnoj Sibiri“, in: Zapiski imperatorskoj Akademii nauk po fiziko-matematičeskemu otdeleniju, t. XX-XIII, n. 3, Moskva 1914
 - Semjonov, J.: Dobývání Sibiře, Vydavatelství Družstevní práce, Praha 1941
 - Suslov, I. M.: Materialien zum Schamanismus der Evenki-Tungusen, Wiesbaden 1983
 - Suslov, I. M.: „Social'naja kul'tura tungusov bassejna Podkamennoj Tunguski“, in: Severnaja Atika 1928/1, 55—63
 - Šamanismus I—II, CAD PRESS, Bratislava 1990
 - Tito, J. R.: Tungusko-russkij slovar', Irkutsk 1926
 - Togulukov, V. A.: Sledopyty verchom na olenijach, Nauka, Moskva 1969
 - Tugolukov, V. A.: „Tungusskije imena kak etnografičeskij istočnik“, in: Onomastika Vostoka, Nauka, Moskva 1980, 32—36
 - Tugolukov, V. A.: Tungusy (evenki i eveny) Srednej i Zapadnoj Sibiri, Moskva 1985
 - Turov, M. G.: Chozjajstvo evr.-tajožnoj zony sjednej Sibiri v konce XIX. i načale XX. veka, Irkutsk 1990
 - Vasilevič, G. M.: Drevnije geografičeskije predstavlenija evenkov i risunki, Nauka, Moskva/Leningrad 1968
 - Vasilevič, G. M.: Evenki. Istoriko-etnografičeskije očerki (XVIII—XIX. v), Nauka, Leningrad 1969
 - Vasilevič, G. M.: Evenki (k probleme etnogeneza tungusov i etničeskich procesov u evenkov), Nauka, Leningrad 1968
 - Vasilevič, G. M.: Evenki, Nauka, Leningrad 1969
 - Vasilevič, G. M.: Evenkijsko-russkij tungusko-russkij dialektologičeskij slovar'. S priloženiem, vvedenija i karty rasprostraneniya dialektov, Leningrad 1934
 - Vasilevič, G. M.: Istoričeskij fol'klor evenkov. Skazaniya i predaniya, Nauka, Moskva-Leningrad 1966
 - Vasilevič, G. M.: K voprosu o tungusach kočujuščich k zapadu ot Jeniseja, Nauka, Moskva 1931

-
- Vasilevič, G. M.: Materialy po evenkijskomu tungusskomu fol'kloru, Leningrad 1936
 - Vasiljevič, G. M.: Očerki dialektov evenkijskogo (tungusskogo) jazyka, Nauka, Leningrad 1948
 - Vasilevič, G. M.: Po kolchozam džugdyrskich evenkov, Izvestija Vsesojuz. Geografii, Nauka, Moskva 1950
 - Vasilevič, G. M.: Rssko-evenkijskij rusko-tungusskij slovar', 1948
 - Vasilevič, G. M.: Tungusy, Nauka, Leningrad 1968
 - Vasilevič, G. M.: Uronkaiji i evenki, Nauka, Leningrad 1966
 - Vasilevič, G. M.: Značenje drevnikov Messeršmidta dlja tungusovedenija, Nauka, Novosibirsk 1969
 - Valejev, M.: Žil-był ja..., Bukva, Krasnojarsk 2001
 - Whaley, J. a Lenore A. Grenoble a Fengxiang Li: „Revisiting Tungusic classification: a comparison of Evenki and Orosen“, in: Language 75, 1999
 - 90 let tungusskoj problemy (doklady jubilejním meždunarodnoj naučnoj konferencii), Krasnojarsk-Vanavara 1908—1998, Krasnojarsk 2001
 - Zinner, E. P., Sibir v izvestiach zapadnoevropejskich putěšestvennikov i učonyh XVIII v., Irkutsk, 1968

PŘÍLOHY

ПРІЛОГА 1

Dokument ze dne 1. října 1950 pochází ze sovchozního archivu ve Vanavaře. Složka, do níž byl vložen, není očíslována, je pouze zařazena pod názvem Materialy po Istorii razvitija tunguso-čunskogo rajona za 20 let suščestvovanija okruga.

Tato zpráva pojednává o rozvoji kulturně-osvětových zařízení, které si kladou za cíl odstranit negramotnost původního obyvatelstva a tzv. zvýšit jeho životní úroveň.

Районная библиотека с 1949 года бездействует. 235

Особенно больший недостаток книжного фонда.

Таким в 1940 году в районе было 7600 экземпляров книг и брошюр, что к двадцатилетнему звенку мы имели уже 15751 экз. книг и брошюр. Особенно больший книжного фонда приходится за последние годы. Так в 1940 по 1945 год литературы в районе по району увеличилось на 800 экз., что в 1946 году мы имели 10,0 тыс. экз.

В 1947г. 12850 экз.

В 1948г. 13354 экз.

В 1949г. 14497 экз.

Вместе с районной литературой в культурно-просветительного звена район и комитет по культуре:

В 1944 году было читателей 275 человек.

В 1945 году 495 чел.

В 1946 году 545 чел.

В 1947 году 745 чел.

В 1948 году 928 чел. из них звенков 79 чел.

В 1949 году 743 чел. из них звенков 93 чел.

В 1950 году (за 7 месяцев) 546 чел. из них звенков 92 чел.

Данные о читателях звенков за предыдущие годы т.е. до 1948 года не имели.

Культурно-просветительный состав кадров увеличился только за последние 2 года. Так в 1945 году мы имели 13 культурно-работников из них со средним образованием только одного человека и одного из полного начального.

В 1946г. из 15 человек среднее образование имел также один человек, звенков работало 3 человека.

В 1947 году из 12 человек среднее образование имел 1 человек звенков работало 2 человека, что в 1950 году мы имели

О культурно-просветительной работе.

24

Эвенкийское население в дореволюционной форме находилось под двойным гнетом. Во-первых, под гнетом местных купцов и шаманов, выталкивающих его из бедноты. Во-вторых, не меньшим гнетом эвенки испытывали от купцов-пунктуанов, бесовски обирающих беднейшую часть эвенкийского населения.

Эти две группы эксплуататоров путем запугивания, действиями шаманства держали в темноте, невежестве и нищете основную массу эвенкийского населения, ибо в таком виде им легче и проще было обирать и эксплуатировать эвенкийское население.

Эвенки-кочевники не имели никаких школ, о культурно-просветительных учреждениях, не имели своей национальной письменности и культуры.

После великой Октябрьской социалистической революции в России великий русский народ помог эвенкийскому населению установить советскую власть и на территории населенной эвенками, оказывая и оказывает повседневную помощь эвенкийскому населению в экономическом и культурном строительстве.

Партия и советское правительство эвенкийскому народу дали одинаковые права со всеми народами и народностями, населяющими нашу необъятную родину, проявляют повседневную заботу о эвенкийском населении, о его культурном развитии.

Особенно значительного экономического и культурного строительства в эвенкии началось с этого момента, когда в ЦК СССР своим постановлением образован эвенкийский национальный округ. Это было большим торжеством для эвенки, ранее и не мечтаю-

о таких мирных правах и свободе.

Имел школы на эвенкийском языке, эвенкийская печать, началось издавать литература на эвенком языке.

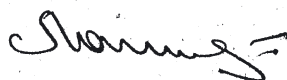
Бразованим т. сунского района было открыто в языке первое культурно-просветительное учреждение (1934), то явилось началом развития широкой сети культурно-просветительных, о чем говорят следующие данные: в 1935 году было открыто ф.д.к.; в 1936 году - Оскобская изба-читальня, Ванаварская районная библиотека и Ванаварский Краевой клуб; а в 1937 году - Тигдаевский Краевой клуб; к 1940 году создается в Вилюе второе культурно-просветительное - сельбиблиотека.

Наши образцы к 20-летию Советской Эвенкии в нашем районе имеется три краевые клуба, один сельский клуб, одна изба-читальня, одна районная библиотека, одна сельбиблиотека и один ф.д.к., т.е. почти все районы района имеют свои органы культуры. С развитием сети культурно-просветительных учреждений увеличивается их обеспеченность и культурным инвентарем. Если еще в 1948 году не все культурно-просветительные учреждения имели настольные игры, музыкальные инструменты, то уже в 1949 году все культурно-просветительные учреждения имеют карманные, струнные инструменты и достаточное количество настольных игр, что дает возможность обеспечивать малыми, шахматы, домино охотничьи и оленеводческие. Браслеты. С 1947 года все культурно-просветительные учреждения имеют радиоприемники. Браслеты из-за отсутствия радиоприемников и радиосетей.

из 17 человек с средним образованием 3 человека, 3 человека с высшим образованием 3 человека. Имеющие среднее образование в основном работники, окончившие каменский библиотечный техникум, техникумную курсы повышения квалификации, и районские средние учебные заведения.

В настоящее время одна женщина, бывшая работница - женщина п. Глатонова учится в Ленинской культпросвет школе. Имеющиеся работники заочно продолжают. Повышение квалификации проводится через проведение семинаров, которые проводятся тоже обычно по разу в год. В 1949 году работников было обучено месячными курсами культпросвет работников при отделе культпросвет работы. Курсами было обучено 3 человека.

Данные о расстановке кадров принимаются.
Данные о проведенных мероприятиях принимаются.

Зав. Отделом культпросвет работы. 

ПРÍЛОHA 2

Tabulky označené str. 106–107 zachycují stav sobích stád na území tunguso-čunského regionu v letech 1940, 1945 a 1966. V soupisech jsou zahrnuty osady jako Vanavara, Čemdalsk, Mutoraj, Strelka-Čuňa, Ugajan, Čujingó a Kirbó. Poslední dvě osady kolchozního typu – Čujingó a Kirbó – již dnes neexistují. Zůstalo po nich jen několik opuštěných domů v tajze.

Сводный
о наличии оленей, кр. рогового скота и доходов к-зов из-гунского Р-на в 1940 г.

Наименование.	Северный Ускра к. Вановар.	Кросный Пуг к. Вановар.	Заря Камичи к. Мутор.	Кросный Звезда к. Сирин.	Уск Кирбó к. Угajan.	к-з Победя Камичи	к-з Падмун Звезда	Оленко- ходко Кирбó.	Всего из района.
годовалые олени всего	182	395	122	362	18.	-	176.	348.	1603.
— кр. рогов. скота	53	-	-	-	-	-	-	-	53.
денежные доходы Г.р.	18,6	4,8	16,7	18,7	4,6	-	4,5	23,2	91,1
к-во козельств.	40.	23.	27	41	19	-	19	31.	200.
к-во иррэдоскодов.	75.	42.	65	70.	45	-	41	39.	377.
доходы на 1 к-во	465.	208.	618.	460	242	-	240	750	455.
— на 1 иррэдоск.	248.	114.	257	267	102	-	110	580	240.
Основные средства	8,7	2,9	8,6	7,8	2,8	-	3.	4,9	38,7

Экономическое окружное управление с/х. В.В.

Сводный
о наличии оленей, кр. рогового скота и доходов козлов из-гунского Р-на в 1945 г.

	Северный Ускра	Кросный Пуг	Заря Камичи	Кросный Звезда	Уск Кирбó к. Угajan.	к-з Победя Камичи	к-з Падмун Звезда	Оленко- ходко Кирбó	Всего из района.
годовалые олени всего	306	61	438.	1354.	94	-	421	663	3337.
— кр. рогов. скота	115	64	35	22	13	9	5	11	274.
денежные доходы Г.р.	30,4	21,7	23,9	21,7	10,7	3,2	8,5	21,5	141,6
к-во козельств.	32.	31.	26.	24.	15	5	12	23	168.
к-во иррэдоскодов	39	33.	44	37.	20	5	18	26	222.
доходы на 1 к-во	950	700	910	900	710	640	700	900	840
— на 1 иррэдоск.	780	660	540	590	530	640	470	820	630
Основные средства	30,5	14,9	15,5	34,5	6,9	2,1	6,3	21,2	132,6

Экономическое окружное управление с/х. В.В.

Сведения
о наличии оленей, кр. рогового скота и доколов козлов и. дунского
района в 1966 г.

	Северный испр.	Красный Мур	Звезда Колчан	Красная Звезда	Иль Кирья р. Усолье	Победа Наша	Получа Дунского	Оленей Хокко Керд и др.	Всего по району.
Поголовье оленей всего	596	690	978	2274				-	4538.
- кр. рогов. скота	38.	14	14	10				33.	109.
Дополнительные доколы в д.р.	81.	77.5	43.3	56.6				48.2	305.6
К-во козельских	26	23.	21.	38				14	122
К-во коровьих	38	29.	25.	62				20	141.
Доколы на 1 к-во	3115.	3370	2061	1500				3290	2500
на 1 корову	2314.	2680	1730	913				2360	1780
Основные средства.	114.8	92.4	87.5	153.				105.4	482.3
Поголовье скота.	21	20	26	20				66	353.

Информация орудиями уровня с/х

PŘÍLOHA 3

Tyto unikátní záběry zachycují kastraci dvouletého sobího samce. Jedná se o tradiční kastrování zuby, které se dnes již prakticky nedělá. Současní pastevci používají spíš kovové či dřevěné kleště, případně kastrují nožem. Při kastrování zuby nedochází k poranění kůže, což je zejména v tajze výhodné, protože v letních měsících může obtížný hmyz zanést do rány nákazu. Tento ojedinělý způsob se zachoval pouze v tunguso-čunském regionu, v rodině pastevců na řece Tajmuře.



PŘÍLOHA 4

Jevgenija Aleksejevna Kurejskaja je jednou z mnoha evenckých žen, které usilují o obrození tradice svého národa. Narodila se v osadě Stalino v bajkitském regionu EAO. Působí v Tuře jako metodistka a učitelka ručních prací, jež jsou významnou součástí evenckého umění. Spolu s dalšími tvůrci založila soubor tradičních písní a tanců, který vystupuje na území Ruské federace i v zahraničí pod názvem Osiktakan.



PŘÍLOHA 5

Na snímku je „šamanský čum“, který nechali zřídit pracovníci vanavarské administrativy ISPOLKOM („isponitelnyj komitet“) v roce 1994 ku příležitosti tunguzského festivalu Evenkijskaja zvezda, který se konal ve Vanavaře.





Tunguz z rodu Šaniair přihlíží vystoupení tanečních souborů. Je jeden z mnoha, kteří dožívají ve vanavarském Domově pro přestárlé.



Dívky z turinského tanečního souboru Osiktakan se připravují na své taneční vystoupení v rámci festivalu Evenkijskaja zvezda. Vanavara 1993.